Anthr.
141 W

Vierkandt

A, E, F

<36608902390013
<36608902390013
Bayer. Staatsbibliothek

Anth. 141 W

NATURVÖLKER

UND

KULTURVÖLKER.

EIN BEITRAG ZUR SOCIALPSYCHOLOGIE

VON

ALFRED VIERKANDT,

PRIVATDOCENTEN AN DER TECHNISCHEN HOCHSCHULE
IN BRAUNSCHWEIG.

LEIPZIG,
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT.
1896.

680 F

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

NATURVÖLKER UND KULTURVÖLKER.

NATURVÖLKER

UND

KULTURVÖLKER.

EIN BEITRAG ZUR SOCIALPSYCHOLOGIE

VON

ALFRED VIERKANDT,

PRIVATDOCENTEN AN DER TECHNISCHEN HOCHSCHULE
IN BRAUNSCHWEIG.

LEIPZIG,
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT.
1896.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit enthält nur vorläufige Betrachtungen, die sich an die Nachsicht der Kritik wenden; sie enthält gleichsam nur Prolegomena, denen, falls die folgenden Erörterungen den Beifall der Fachmänner finden, der Verfasser später eine weitere Ausführung angedeihen zu lassen hofft.

Seiner Entstehung und Absicht nach bildet das vorliegende Werk eine geschlossene innere Einheit; es beschäftigt sich nur mit dem Allgemeinen, mit allgemeinen Begriffen und Typen, unter die es die Fülle der einzelnen Erscheinungen zu subsumieren sucht, während einzelne Thatsachen nur zur Erläuterung herangezogen sind. Kurz ausgedrückt sucht es erstens eine Fülle völkerkundlicher Thatsachen einer zusammenfassenden psychologischen Bearbeitung zu unterziehen und zweitens die gewonnenen Begriffe und Gesichtspunkte auf die Erscheinungen der modernen europäischen Kultur anzuwenden. Philosophisch kann man einen solchen Versuch in jenem weiteren Sinne nennen, in dem das Wort wohl auf alle zusammenfassenden Bemühungen angewandt wird. Im engeren Sinne berührt das Buch Fragen der eigentlichen Philosophie an zwei Stellen. Im ersten Kapitel ist im Anschluſs an einen geschichtlichen Rückblick die Frage nach der Natur des philosophischen Weltbildes der Gegenwart und dem Anteil, den die Lehren der Socialpsychologie daran haben, kurz skizziert. Im Schluſskapitel ist im Anschluſs an gewisse einschlägige Thatsachen die Frage nach der inneren Wahrscheinlichkeit monistischer und dualistischer Weltanschauungen berührt. Da gewisse Anzeichen dafür

sprechen, dafs die Gegenwart sich wieder dualistischen Anschauungen zuzuneigen beginnt, so glaubte der Verfasser an dieser Stelle nicht mit dem Bekenntnis zurückhalten zu sollen, dafs auch ihn der Zusammenhang seiner Betrachtungen auf verwandte Gedanken geführt hat.

Ein so umfassendes Unternehmen wie das vorliegende müfste auch dann mit den gröfsten Mängeln behaftet sein, wenn es unter günstigeren äufseren und inneren Verhältnissen entstanden wäre, als es thatsächlich der Fall ist. Nur als Ganzes betrachtet und als ein Versuch aufgefafst wird es sich hoffentlich nicht als wertlos erweisen. Entspricht doch seine ganze Tendenz im wesentlichen einer gegenwärtig immer mehr Anerkennung findenden Richtung. So unzerstörbar auch die Achtung vor den Thatsachen unserem Geschlecht eingeprägt ist, so macht sich doch seit einiger Zeit im Gebiete der Geisteswissenschaften vielfach eine Neigung zu einer ebenso vorsichtigen und mafsvollen wie weitschauenden begrifflichen Verarbeitung und Verallgemeinerung der einzelnen Thatsachen bemerkbar. Die Art der Entstehung des vorliegenden Buches befindet sich mit dieser Geistesrichtung einigermafsen in Übereinstimmung. Obwohl seine abstrakten Grundgedanken weiter zurückreichen, so gewannen sie eine greifbare Form doch erst im Zusammenhang mit gewissen anthropogeographischen Specialstudien des Verfassers, die ihm zuerst ein lebendiges Bild des inneren Lebens der Negervölker vor Augen stellten. Von da und zum Teil erst bei der Ausarbeitung selbst erhoben sich die Betrachtungen in gleichsam konzentrischen Kreisen zu immer wachsender Allgemeinheit. Hoffentlich haben sie den frischen Erdgeruch ihres empirischen Ursprungs dabei nicht ganz abgestreift.

Wie viel von den folgenden Betrachtungen und für sie der Verfasser seinen hochverehrten Lehrern Friedrich Ratzel und Wilhelm Wundt und der Gunst des Umganges mit Richard Andree verdankt, vermag er nur noch mit der geziemenden Dankbarkeit im ganzen zu bekennen, ohne es im einzelnen überall abgrenzen zu können.

Der Form nach ist das Buch für den weiteren Kreis der wahrhaft Gebildeten bestimmt. Es setzt keine bestimmten Kenntnisse

voraus, wohl aber zwei Fähigkeiten: erstens die Fähigkeit begrifflich zu denken und die Fülle der Erscheinungen unter allgemeine Typen zu subsumieren und zweitens die Fähigkeit die menschlichen Dinge sine ira et studio wie Naturgebilde zu betrachten.

Bei der Ausarbeitung der folgenden Erörterungen hat der Verfasser nicht bloſs den Genuſs empfunden, der mit dem Abstreifen neuer oder bislang wenig betretener wissenschaftlicher Pfade überhaupt verknüpft ist, sondern auch jenen Frieden gespürt, der dem Einblick in die Notwendigkeit überall, zumal aber im Bereiche menschlicher Dinge, entspringt. Möge der Arbeit eine entsprechende Wirksamkeit beschieden sein!

Braunschweig, im September 1896.

Alfred Vierkandt.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Seite
1. Problemstellung. Geschichtliche und psychologische Vorbemerkungen . . 1
2. Die psychologische Klassifikation der Völker 7
3. Methodologische Vorbemerkungen 11
4. Allgemeine Voraussetzungen. Inhaltsübersicht. 15

Erstes Kapitel.

Die Entwicklung socialpsychologischer Vorstellungen.

1. Das Altertum . 18
2. Der Individualismus der Renaissance und der Aufklärung 21
3. Kant und das neunzehnte Jahrhundert 37
4. Die Gegenwart . 49
5. Das philosophische Weltbild. 57

Zweites Kapitel.

Die allgemeinen Eigenschaften des geistigen Gesamtlebens.

1. Inhaltsübersicht . 72
2. Die Gleichartigkeit des Bewufstseins 74
3. Die Herdennatur des Menschen . 79
4. Die psychische Ansteckung . 89
5. Die Enge und Armut des Bewufstseins 94
6. Völkergedanke und Entlehnung . 99

Drittes Kapitel.

Die Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölkern.

1. Inhaltsübersicht . 106
2. Der allgemeine Charakter des Unterschiedes 110
3. Leidenschaft und Besonnenheit 114

Seite
4. Spielende und organisierte Energie 120
a. Die Thatsachen 120
b. Folgerungen 132
c. Allgemeine Betrachtung 137
5. Das sociale Selbstbewufstsein. Aktivität und Passivität 141
a. Natur- und Halbkulturvölker 141
b. Das religiöse Leben der Halbkultur 143
c. Das Selbstbewufstsein der Vollkultur 152
d. Die Griechen 154
e. Aktivität und Passivität im religiösen Leben 157
f. Die neuere Philosophie 164
g. Die Gegenwart 166
6. Das Individuum 171
a. Allgemeines 171
b. Die bestimmenden Faktoren der Lebensführung 172
c. Das individuelle Selbstbewufstsein 181
7. Chronologie und Geschichte 186
8. Die Affekte 197
9. Die Stimmung 206
10. Das intellektuelle Leben 221
a. Association und Apperzeption 221
b. Rezeptivität und Produktivität 230
11. Die Kunst 236
12. Die Bedeutung der Ausdrücke Natur- und Kulturvölker 239

Viertes Kapitel.

Die Naturvölker.

1. Die mythologische Denkweise 252
2. Der Wille 258
3. Das sittliche Leben 270
a. Die individuellen Erscheinungen 270
b. Die socialen Erscheinungen 275
4. Der Selbstmord 283

Fünftes Kapitel.

Das Wesen der Vollkultur.

1. Die beiden Schichten des Bewufstseins 287
2. Wille und Intellekt 292
3. Die beiden Typen der Vollkultur 297
4. Die Stände und das Substrat der Vollkultur 305
a. Die Stände 305
b. Das Substrat der Vollkultur 306
5. Die Rassenbegabung 310
6. Die Verbreitung der Vollkultur 322
7. Die Entstehung der Vollkultur 330
8. Rückständige Gebiete und Erscheinungen 334

Seite
9. Rationalisierung und Mechanisierung 344
10. Individuum und Gesamtheit . 352
a. Die Grundlagen der Gemeinsamkeit 352
b. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit 354
c. Die Atomisierung und ihre Folgen 360
11. Das geschichtliche Leben . 368
12. Das religiöse Leben der Vollkultur 372
13. Die Wissenschaft . 379

Sechstes Kapitel.

Die Eigenschaften der Vollkultur.

1. Die Entwicklung des Willens . 388
a. Das Gebiet der Technik . 388
b. Die konkrete Sittlichkeit . 392
c. Die ideale Gesinnung . 398
2. Die Rationalisierung des Lebens und die Zurückdrängung des Unwillkürlichen . 406
3. Der Dualismus der Vollkultur . 415
4. Die Stimmung der Vollkultur . 435

Siebentes Kapitel.

Die Gebrochenheit der Vollkultur.

1. Übersicht . 444
2. Symptomatische Thatsachen . 447
a. Die Bedeutung des Individuums 447
b. Die Erscheinungen der Überkultur 449
3. Die Antagonismen und Reduktionen der Vollkultur 452
a. Allgemeines . 452
b. Die ästhetisch-mythologische und die technisch-spiritualistische Denkweise . 455
c. Die kausale und die teleologische Denkweise 464
d. Das Unwillkürliche und das Willkürliche 466
e. Die Reduktionen der Vollkultur 470
4. Die inneren Hemmungen der Vollkultur 473
a. Allgemeines . 473
b. Das wirtschaftliche Element 474
c. Die Hemmungen durch den psychischen Mechanismus 481
5. Die äufseren Hemmungen der Vollkultur 486
6. Der philosophische Abschlufs . 492

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Einleitung.

I. Problemstellung. Geschichtliche und psychologische Vorbemerkungen.

1. Die vorliegende Arbeit unterzieht die verschiedenen Kulturstufen, die wir in dem Völkergewimmel der Erdoberfläche antreffen, einer psychologischen Charakteristik und Zergliederung. Solcher Kulturstufen unterscheiden wir der Hauptsache nach zwei — eine Unterscheidung, wie sie seit längerer Zeit unter dem Namen der Naturvölker und der Kulturvölker allerdings mit sehr wechselnder Begrenzung üblich ist. Bei dieser Charakteristik spielt eine Hauptrolle die Feststellung der Unterschiede zwischen beiden Gruppen und im Anschlufs an sie soll die ganze Betrachtung durchgeführt werden.

Derartige Unterschiede festzustellen hat man seit längerer Zeit sich bemüht, freilich mehr beiläufig als in systematischer Untersuchung. Schon Abel Rémusat hat in den dreifsiger Jahren und nach ihm in einer Sitzung der ethnologischen Gesellschaft zu Paris im Jahre 1847 Gustav d'Eichthal als Vorzug der Kulturvölker den Besitz der freien Wissenschaft angeführt. Ähnlich hat neuerdings Karl von den Steinen den in Rede stehenden Unterschied dahin zu präcisieren versucht, dafs die Naturvölker eine schärfere und vielseitigere Sinnlichkeit vor den Kulturvölkern, die letzteren aber das Vermögen der Bildung abstrakter Begriffe voraus haben[1]. Von einem anderen Gesichtspunkte geht die bekannte Unterscheidung Klemms zwischen passiven und aktiven Völkern aus. In vertiefter Form tritt uns dieselbe Unterscheidung bei Lippert entgegen, der bekanntlich das Princip der Lebensfürsorge in den Mittelpunkt stellt; er führt die

[1] Verhandlungen des achten deutschen Geographentages S. 22 flg.

vorhandene oder mangelnde Fürsorge für die fernere Zukunft auf die Fähigkeit zurück, Opfer zu bringen und weist mit Recht darauf hin, dafs jene Unterscheidung sich nicht blofs auf die Völker als Gesamtheiten, sondern auch auf die Individuen innerhalb höher gestiegener Völker anwenden läfst[1]. Mit der Fähigkeit Opfer zu bringen, hängt auch die Unterscheidung zusammen, die Oskar Peschel gelegentlich mit genialem Scharfblick gemacht hat und die sich auf die Lebensstimmung bezieht. Die Thatsache, dafs die Vorstellungen vom Jenseits bei den Naturvölkern das diesseitige Leben gerne wiederholen, während sie bei den Kulturvölkern mehr im Gegensatz zu ihm stehen, weist auf den Kontrast zwischen der gröfseren sinnlichen Lebensfreude bei jenen und dem ermüdenden Einerlei des modernen Kulturlebens hin. Freilich bezahlen die Naturvölker diese Lebensfreude mit der Gespensterfurcht und der blinden Abhängigkeit von der Natur, während die Kulturvölker für jenes Opfer durch ihre höhere Gesittung entschädigt werden[2]. Die einen verlieren also gleichsam über der Gegenwart die Zukunft, die andern über der Zukunft die Gegenwart. Ferner haben wir hier Bagehot zu nennen. Die höchststehenden Völker zeichnen sich nach ihm durch eine gewisse Beweglichkeit, tiefer stehende durch eine gewisse Starrheit der politischen Verhältnisse aus; der Grund für die erstere liegt in der Regsamkeit der Intelligenz, die die bestehenden Verhältnisse der Kritik und Diskussion unterzieht. Weil aber eine solche Beweglichkeit leicht über das Ziel hinausschiefst, während eine gewisse Starrheit die politische Kraft nach aufsen hin häufig erhöht, so können derartige höhere Kulturen nur unter besonderen Umständen, besonders innerhalb kleiner Räume, gedeihen[3]. Unter den modernen Völkerkundigen hat vor allem Ratzel manch neues Licht auf unsere Frage geworfen; freilich hat er die Fülle der Unterschiede mehr darzustellen als in einem abstrakten Begriffe zusammenzufassen sich bemüht; in letzterer Beziehung haben wir ihm nur den freilich sehr wertvollen Satz zu verdanken, dafs das Leben der Naturvölker durch eine allgemeine Unstetigkeit aller ihrer Verhältnisse, das Leben der Kulturvölker durch eine höhere Stetigkeit bezeichnet wird; eine Unterscheidung, die mit vollem Recht weniger einen scharfen Gegensatz als eine Verschiedenheit des Grades und die Möglichkeit fliefsender Übergänge zwischen beiden Gruppen von Völkern anerkennt. Am systematischsten

[1] Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit I S. 43 flg.
[2] Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl., S. 156.
[3] Bagehot, Der Ursprung der Nationen.

hat Herbert Spencer diese Frage behandelt; nach ihm lassen sich für die Höhe der Entwicklung der Kultur die folgenden Maſsstäbe angeben: erstens der Grad des Zusammenhanges zwischen den inneren und den äuſseren Vorgängen, d. h. zwischen den seelischen Vorgängen und den Vorgängen der umgebenden Natur, die jede Kultur zu beherrschen sich zum Ziel setzt; zweitens der Grad der Repräsentierbarkeit des Bewuſstseins, d. h. die Fähigkeit zur Bildung allgemeiner und abstrakter Vorstellungen, welche sich von den sinnlich gegebenen Anschauungen immer weiter entfernen; drittens die Entfernung der Willenshandlungen von den Reflexen, welche Herbert Spencer bekanntlich an die Anfänge der Entwicklung des Willens stellt[1].

2. Die vorliegende Schrift stellt den Unterschied zwischen den willkürlichen und unwillkürlichen Willensakten in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung und will versuchen, ihn als den Kern aller hier in Betracht kommenden Unterschiede zu erweisen. Zur Erläuterung der hier gebrauchten Ausdrücke möge dabei sogleich kurz erwähnt sein, daſs man — wir legen unserer Betrachtung auf individualpsychologischem Gebiet die Annahmen und Voraussetzungen Wundts zu Grunde — alle Willensakte in unwillkürliche oder triebartige und willkürliche oder reflektierende einteilen kann, jenachdem dabei eine Wahl zwischen verschiedenen Motiven stattgefunden hat oder nicht. Den einfachsten Fall bilden natürlich die unwillkürlichen Willensakte, bei denen durch den äuſseren Reiz auch zugleich die Richtung des Willens eindeutig bestimmt ist; die willkürlichen Willensakte gehören einer höheren Stufe des seelischen Lebens an, sofern hier zwischen den äuſseren Reiz und seine Beantwortung durch einen Willensakt sich eine Reihe von Überlegungen und eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten einschiebt; die Richtung des Willens wird also nicht mehr durch äuſsere Vorgänge, sondern durch innere bestimmt. Sowie daher die triebartigen Willenshandlungen in aufsteigender Linie sich zu willkürlichen entwickeln können, so können sie sich andrerseits nach rückwärts in absteigender Linie zu bloſsen Reflexen verkürzen, sofern bei diesen jeder Bewuſstseinsvorgang erloschen ist und sich an den äuſseren Reiz lediglich durch physiologische Vermittelung sofort eine entsprechende Bewegung anschlieſst. Auch für das Bereich des intellektuellen Lebens gilt eine ähnliche Unterscheidung, und zwar aus dem nämlichen Grunde, wie sich sofort aus der Erwägung ergiebt, daſs auch dem Wahrnehmen und

[1] Spencer, Principien der Sociologie. Deutsche Ausgabe I, 67—69.

Urteilen nach den hier zu Grunde gelegten Anschauungen Wundts eine nach innen gerichtete Willensthätigkeit in Form der Apperzeption zu Grunde liegt. Und zwar tritt uns hier, jenachdem für die Verknüpfung der Vorstellungen mehr äufserliche oder mehr innere logische Gesichtspunkte mafsgebend sind, der Gegensatz associativer und apperzeptiver Vorstellungsverknüpfungen entgegen[1]: in dem einen Fall tritt uns die Apperzeption in passiver, in dem andern Fall in aktiver Form entgegen; in dem einen Fall bethätigt sie sich als Trieb, in dem andern als Willkür. Fassen wir das gesamte seelische Leben ins Auge, so können wir die in Rede stehenden beiden Typen auch dahin charakterisieren, dafs in dem einen Fall der Ablauf seiner Vorgänge mehr von aufsen, durch zufällige Anstöfse, im anderen Fall mehr von innen, nach sich gleich bleibenden inneren Normen geregelt wird[2].

Man sieht, wir haben es hier in der That mit zwei ausgeprägten Typen zu thun. Wesentlich für diese Subsumption aller Erscheinungen des geistigen Lebens ist die hier gemachte Voraussetzung einer inneren Einheit der Willensakte und der intellektuellen Vorgänge. Diese Einheit liegt im Gebiete des Willens, insofern auch allem Wahrnehmen, Erinnern und Denken nach innen gerichtete Willensakte in Form der sogenannten Apperzeptionen zu Grunde liegen. Aber auch von dieser primären Einheit abgesehen, tritt uns eine gleichsam sekundäre Einheit beider Gebiete entgegen in Gestalt des engen Zusammenhanges, der überall zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Bewufstseins stattfindet. Der Satz: was man wünscht, das glaubt man, gilt nicht nur für die mythologische Denkweise der Naturvölker, sondern auch noch im Bereiche der mehr von logischen Gesichtspunkten bestimmten Vorstellungskreise der Vollkultur. Vorurteile, Neigungen und Abneigungen, überhaupt Gefühlserregungen bestimmen auch hier mehr, als man sich häufig klar macht, die intellektuelle Seite des geistigen Lebens derart, dafs auch hier die theoretische und praktische Seite des Bewufstseinsverlaufes eine Einheit bilden, deren Wurzel im praktischen Gebiete liegt.

Die beiden eben gekennzeichneten Typen des individuellen Bewufstseinsverlaufes sind nun charakteristisch für die beiden Typen, die das vorliegende Werk innerhalb der Fülle der einzelnen Völker, diese nach der Seite ihres geistigen Lebens hin betrachtet, unterscheidet. Der Typus der willkürlichen Bewufstseinsvorgänge ist

[1] Vgl. Wundt, System der Philosophie S. 578.
[2] Vgl. Wundt, Logik II, 1 S. 267.

charakteristisch für die sogenannten Kulturvölker, die wir genauer als Vollkulturvölker bezeichnen werden, der Typus der unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge charakteristisch für die Naturvölker. Diese Zuordnung ist freilich nicht im Sinne eines ausschliefslichen Auftretens, ja nicht einmal im Sinne des numerischen Überwiegens des jeweiligen Typus bei der entsprechenden Gruppe gemeint. Zwar sind bei den Naturvölkern die unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge sicher häufiger als die willkürlichen, aber das Umgekehrte gilt nicht für das Bereich der Vollkultur. Unsere Zuordnung ist demgemäfs nur im Sinne des Charakteristischen und Mafsgebenden gemeint. Die unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge üben überall die bestimmenden Einflüsse bei dem geistigen Leben der Naturvölker aus, sie drücken ihm den Stempel auf, während bei der Vollkultur alle mafsgebenden und entscheidenden geistigen Vorgänge dem höheren Typus angehören.

Die beiden unterschiedenen Typen sind auch mafsgebend für das Verhältniss des Einzelnen zur Gesamtheit. Die unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge sind einfacher als die willkürlichen und daher bei verschiedenen Individuen viel übereinstimmender. Daraus ergiebt sich, dafs die Übereinstimmung der einzelnen Individuen bei den Naturvölkern viel gröfser ist als bei den Vollkulturvölkern. Im Gebiete des Unwillkürlichen spielen sich ferner alle jene geistigen Vorgänge ab, deren Erzeugnisse nicht dem Individuum, sondern der Gesamtheit angehören. So entsteht z. B. eine Sitte durch eine fortgesetzte Wiederholung bestimmter Formen und Vorgänge oder Handlungen bei bestimmten Anlässen, bis diese Vorgänge oder Handlungen bei allen Individuen den Charakter der inneren und äufseren Notwendigkeit angenommen haben. Die mafsgebenden Willensakte sind aber lediglich unwillkürlicher Natur: durch Berechnung und planvolle Überlegung wird keine Sitte geschaffen. Ebenso wie die Sitte wurzeln auch Sprache, Religion, mythologische Vorstellungen, künstlerische und technische Leistungen u. s. w., ja bis zu einem gewissen Grade auch das politische Leben der Naturvölker in triebartigen Willensvorgängen. Bei den Kulturvölkern hingegen werden einige dieser Gebiete teilweise dem Gebiet des Unwillkürlichen entzogen und der Willkür überantwortet, während andere Gebiete, wie besonders die der Sitte und Sprache, zwar fast völlig unter der bisherigen Herrschaft des Unwillkürlichen verbleiben, aber dafür teilweise, wie die Sitte, in dem Umfang ihrer Herrschaft eine Einbufse zu Gunsten der individuellen Willkür erleiden.

3. Übrigens hat auch schon Wundt wiederholt auf den in Rede

stehenden Unterschied, wenn auch mehr beiläufig, in seinen Schriften hingewiesen[1]. Auch Spencers oben erwähnter Satz, daſs die Entfernung von der Reflexthätigkeit einen Maſsstab für die Höhe der Kultur bildet, hat einen ganz ähnlichen Sinn, wofern wir uns erinnern, daſs für Spencer in der Entwicklung des Willens die erste Stufe nicht durch triebartige Willenshandlungen, sondern durch Reflexe gebildet wird. In systematischer Weise, um daraus die Unterschiede zwischen höheren und tieferen Kulturformen deduktiv abzuleiten, ist der in Rede stehende Unterschied aber bisher nur einmal benutzt worden, nämlich von Ferdinand Tönnies in einem gehaltvollen Buche, welches sich mit den verschiedenen Formen des wirtschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens der Menschen beschäftigt. Der Verfasser, welcher sich dabei der Ausdrücke: Wesenswille und Willkür bedient, sucht nachzuweisen, daſs die erstere Willensform ebenso charakteristisch und bestimmend für tiefere, wie die letztere für höhere Kulturstufen ist[2]. Leider geht das Buch von einer für seine Ergebnisse verhängnisvollen Einseitigkeit der Voraussetzungen aus, nämlich von der Annahme, daſs die eine Willensform bei steigender Höhe der Kultur von der andern einfach abgelöst wird, während sie in Wahrheit zu der andern nur hinzutritt, derart, daſs uns bei allen sogenannten Vollkulturen ein eigentümlicher Dualismus, eine eigentümliche Mischung und Durchdringung beider Willensformen, ein Neben- und Durcheinander zweier verschiedener Stufen des seelischen Lebens entgegentritt, woraus sich sofort eine Fülle später zu beleuchtender Zwiespältigkeiten und Widersprüche ergiebt, die jede Vollkultur zu einem eigentümlich komplizierten, von verschiedenen Punkten der Betrachtung aus ganz verschiedene Seiten darbietenden Gebilde machen[3].

4. Neben den Unterschieden zwischen tiefer und höher stehenden Völkern darf man aber die Übereinstimmungen zwischen beiden nicht vergessen, und zwar möge hier sogleich bemerkt sein, daſs man sich die Unterschiede in der Regel gröſser, als sie in Wirklickeit sind, die Übereinstimmungen aber zu gering vorzustellen liebt. Wir übersehen zu häufig, daſs klare Vernunft und freie Selbstbestimmung zwar die höchsten Güter unserer Kultur bilden, daſs sie aber häufig mehr Forderungen als Thatsachen in unserm geistigen Leben sind.

[1] Z. B. Wundt, System der Philosophie S. 606.

[2] F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887. Ferner ein einzelner volkswirtschaftlicher Artikel von demselben Verfasser in dem Archiv für Systematische Philosophie Bd. I Heft 3.

[3] Ähnlich, wie hier geschehen, beurteilt auch Wundt die Arbeit von Tönnies: Wundt, Logik II, 2 S. 599.

Es ist in der That eine Verwechslung zwischen den idealen Anforderungen unseres sittlichen Lebens und den ihnen keineswegs überall entsprechenden Thatsachen, welche in uns übertriebene Vorstellungen von der Höhe der von uns bereits erworbenen Gesittung hervorgerufen und so tief in uns eingepflanzt hat, dafs wir nur mit Mühe den richtigen Gesichtspunkt zu finden vermögen, von dem aus wir auch innerhalb unserer Kultur noch viele Reste älterer barbarischer Zustände, und umgekehrt auf den tieferen Kulturstufen schon manchen Keim unserer Kulturgüter erblicken. Insbesondere über das Verhältnis des Einzelnen zum umgebenden Milieu, über die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit, als deren einzelnes Glied er lebt, pflegen wir uns allzuoft einer optimistischen Anschauung hinzugeben, welche einer mifsverständlichen Auffassung der Lehre von der menschlichen Freiheit entspringt.

2. Die psychologische Klassifikation der Völker.

1. Der ganzen Arbeit ist eine Zweigliederung der menschlichen Kulturformen zu Grunde gelegt, derart dafs wir zwischen den sogenannten Vollkulturvölkern einerseits und den Natur- und Halbkulturvölkern andrerseits unterscheiden. Die ausführliche Rechtfertigung für diese Gliederung und die dabei vorgenommene Abgrenzung mufs die folgende Darstellung selbst zu erbringen versuchen. Hier nur einige vorläufige Bemerkungen zur Orientierung[1]. Als ein wesentliches und zugleich in die Augen springendes Merkmal der Vollkultur erwähnen wir die Existenz der freien Persönlichkeit, während die übrigen Völkermassen durch die Gebundenheit des Bewufstseinszustandes charakterisiert sind. Zu den Vollkulturvölkern rechnen wir demgemäfs lediglich die alten Griechen und die westeuropäischen Völker der Neuzeit, während wir die mittelalterliche und die römische Kultur dem Bereich der Halbkultur zuweisen. Ihm gehören überdies die nomadischen Völker des grofsen Wüsten- und Steppengürtels der alten Welt und diejenigen sefshaften Völker zu, die sich geordneter, stabiler politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse erfreuen, wie die sudanesischen, die orientalischen und die vorkolumbischen amerikanischen Staaten.

Im allgemeinen wird man zwar gegenwärtig angesichts der alle Erscheinungen beherrschenden Thatsache der Stetigkeit an keinerlei

[1] Eine ausführliche Erörterung und Begründung der hier nur angedeuteten Abgrenzung folgt unten Kapitel V, Abschnitt 6.

Einteilung mehr die Anforderung rigoroser Strenge stellen können, vielmehr stets von vornherein auf die Existenz einer Übergangszone und auf eine gewisse Labilität der Grenzen gefaſst sein müssen. Grade die in Rede stehende Einteilung erhebt aber den Anspruch, verhältnismäſsig recht scharf zu sein und eine Übergangszone fast völlig auszuschlieſsen. Die Halbkulturvölker, welche auf den ersten Blick eine solche Übergangszone zu repräsentieren scheinen, stehen näher betrachtet mit wenigen Ausnahmen doch noch ganz auf der Seite der Naturvölker. Ihr Wesen ist von Ratzel treffend dahin gekennzeichnet worden, daſs sie auf wirtschaftlichem Gebiet bereits eine hohe Reife erreicht haben, auf sittlichem und geistigem Gebiet aber noch mehr oder minder auf der Stufe der Barbarei stehen. Nur zwei Völker zeigen eine abweichende Physiognomie, indem sie auch geistig und sittlich bedeutend höher als die Naturvölker stehen: die Juden und die Indier. Bei den einen ist es die Erhabenheit, zu der sich ihre sittlich-religiöse Welt- und Lebensauffassung in den Propheten erhebt, bei den anderen die Tiefe der philosophischen Spekulation, die sie innerlich mehr als alle anderen Halbkulturvölker dem Typus der Vollkultur nahe rückt. Gleichwohl liegt bei dem jüdischen Volke in der Verquickung rein sittlicher Forderungen mit der Erwartung irdischen Lohnes und der Verkoppelung religiöser Ideen mit weltlich nationalen Hoffnungen, bei den Indern in der Überwucherung des geistigen Elementes der Religion durch das ceremoniale Zauberwesen und in ihrem Quietismus ein hemmendes Moment von niederziehender Wirkung, das auch hier keine Verwischung der scharfen Grenze zwischen der Vollkultur und den übrigen Kulturformen aufkommen läſst[1]. Immerhin tritt das Wesen des uns beschäftigenden Gegensatzes reiner bei den eigentlichen Naturvölkern als bei den Halbkulturvölkern zu Tage, und wir werden daher im folgenden bei der Darstellung und insbesondere bei der Exemplifizieruug vorwiegend die ersteren im Auge haben, obschon das über sie Gesagte, zumal auf geistigem und sittlichem Gebiet, in der Regel auch für die letzteren gültig ist.

2. Die Stellung, die hier den Halbkulturvölkern zugewiesen ist, legt die Frage nach ihrem, um den Ausdruck zu gebrauchen, entwicklungsgeschichtlichen Verhältnis zu dem Typus der Vollkultur nahe. Bildet die Halbkultur eine Vorstufe der Vollkultur, derart, daſs ihre Völker bei geeigneten Bedingungen sich weiter zur

[1] Eine ausführliche Begründung des hier nur Angedeuteten folgt unten, Kapitel V, Abschnitt 6.

Höhe der Vollkultur entwickeln würden? Bei genauerer Betrachtung scheint die Frage verneinend beantwortet werden zu müssen, obschon der umgekehrte Satz, dafs die Völker der Vollkultur früher einmal das Stadium einer Halbkultur durchlaufen haben, sicherlich zutrifft. Unser eigenes Mittelalter stellt eine solche Halbkultur dar, die am frühesten in den Städten seit etwa dem dreizehnten Jahrhundert den Anfängen der Vollkultur zu weichen beginnt. Und ganz analog spricht der Historiker in der griechischen Geschichte von einem Mittelalter, das sich bis ins siebente Jahrhundert v. Chr. erstreckt, wo uns in den Gestalten eines Hesiod und eines Archilochus die ersten freien Individuen und damit die ersten typischen Repräsentanten der Vollkultur entgegentreten[1]. Unter den gegenwärtigen Halbkulturvölkern scheint sich in unseren Tagen Japan dazu zu rüsten, durch eine grofsartige Rezeption europäischer Kulturelemente sich auf die Höhe der Vollkultur zu erheben. Die europäischen Beobachter sprechen sich über dieses Beginnen durchweg recht optimistisch aus; allein gewisse Anzeichen scheinen die schweren Bedenken, die der Völkerkundige von vornherein gegen eine so von Grund aus umgestaltende Rezeption einer völlig fremden Kultur hegen wird, doch zu bestätigen. Erst die Zukunft wird mit Sicherheit entscheiden lassen, ob die Japaner wirklich eine Ausnahmestellung in dieser Beziehung einnehmen. Denn den übrigen Halbkulturvölkern der Gegenwart, wie den Arabern, den nomadischen Mongolen Centralasiens und selbst den Chinesen, deren Neigung zu einer strengen Abschliefsung wohl auf einem gesunden Selbsterhaltungsinstinkt beruhen dürfte, wird man die Fähigkeit einer solchen Erhebung kaum zuschreiben wollen. In der Vergangenheit treten uns allerdings bei einigen Halbkulturvölkern gewisse vorübergehende Ansätze zu einer Erhebung auf die Stufe der Vollkultur vereinzelt entgegen: so könnte man in den grofsartigen Persönlichkeiten einiger Propheten des alten Bundes Keime der Vollkultur erblicken; und ebenso enthält die Geschichte des Islam einige vorübergehende Ansätze, sich von dem ceremonialen Ritualwerk loszulösen und zur Höhe einer rein geistig-sittlichen Religion zu erheben; allein auf solche Bemühungen einzelner Personen folgt sofort wieder ein Niedersinken auf das tiefere Niveau der Halbkultur, und die grofse

[1] Bei Nationalökonomen und Historikern (z. B. Lamprecht, Deutsche Geschichte III, 3) findet man öfter eine zeitliche Einteilung der Entwicklung der Völker in Vorzeit, Mittelalter und Neuzeit. In unserer Terminologie würde der erste Zeitraum das Stadium der Naturvölker bedeuten, in dem ja auch die geschichtlichen Völker sich einmal befunden haben.

Masse ist von ihnen überhaupt kaum berührt, wie ein Blick auf die zum Teil tragischen Schicksale der Propheten zeigt.

Wir erhalten im ganzen den Eindruck, daſs in den meisten Fällen Vollkultur und Halbkultur keine subordinierten, sondern koordinierte Formen der menschlichen Kulturentwicklung sind, daſs sie in ihren Anfängen zwar parallel laufen oder vielleicht geradezu übereinstimmen, später aber immer mehr divergieren. Zur Erläuterung mag man an das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis des Menschen zu den anthropoiden Affen denken, die beide nach den Annahmen der Entwicklungslehre auf gemeinsame Vorfahren zurückweisen, später aber so sehr divergiert sind, daſs für die Zukunft für die anthropoiden Affen ein Emporsteigen zum menschlichen Typus ausgeschlossen erscheint. Die Unterschiede zwischen der Vollkultur und der voll entwickelten Halbkultur würden daher als Unterschiede des Wesens, nicht als Unterschiede des Grades aufzufassen sein. Ob dagegen die Verwandtschaft zwischen den jugendlichen Stadien der Halbkultur und der Vollkultur auf bloſser Ähnlichkeit oder auf Wesensgleichheit beruht — im ersteren Falle würde man, beiläufig bemerkt, das sogenannte Mittelalter der Vollkulturvölker innerlich von den übrigen Fällen der Halbkultur unterscheiden müssen — wird erst die Zukunft entscheiden können, wenn sie die psychologische Analyse der einzelnen Kulturformen weiter entwickelt haben wird. Die Frage steht in einem gewissen Zusammenhange mit der vielumstrittenen Frage der Rassenbegabung, sofern bei der Bejahung dieser Frage für unsere Frage das Verhältnis der bloſsen Ähnlichkeit am wahrscheinlichsten sein würde, während bei ihrer Verneinung freilich unsere Frage noch offen bleiben würde. Wir werden diese Frage später erörtern[1]. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daſs die oben besprochene etwaige Erhebung der Japaner auf die Höhe der Vollkultur sich in unsere Auffassung insofern gut einfügt, als die Japaner im Gegensatz zu den Chinesen eine jugendliche Kulturform repräsentieren, wie ihre kriegerischen Neigungen und das Hereinragen feudaler Institutionen in die Gegenwart bezeugen.

3. Stellen wir also den Vollkulturvölkern die Gesamtheit der übrigen Völker gegenüber, so enthält diese Gegenüberstellung die stillschweigende Voraussetzung, daſs sich diese Gesamtheit in psychologischer Hinsicht unter einen einzigen Typus subsumieren läſst. Die folgenden Ausführungen müssen diese Annahme zu rechtfertigen suchen. Übrigens hat man die eigentlich sogenannten Naturvölker und

[1] Siehe unten, Kapitel V, Abschnitt 5.

die Halbkulturvölker stehen ihnen in geistiger und sittlicher Hinsicht ja nahe — seit lange als eine psychologisch ziemlich gleichartige Masse betrachtet, ohne das Bedürfnis einer ausdrücklichen Motivierung überhaupt zu empfinden. Neuerdings hat man allerdings gegen die Statthaftigkeit einer solchen umfassenden Vereinigung Bedenken geäufsert, die aber kaum auf Zustimmung rechnen dürften[1]. Eher scheint sich auf diesem Gebiet die weitere Gliederung jener grofsen Gruppe in weitere Unterabteilungen zu empfehlen. In dieser Hinsicht hat man jüngst die am tiefsten stehenden, von Jagd und Fischfang lebenden Naturvölker unter dem Namen der unsteten Völker oder der Jägervölker von den übrigen Naturvölkern abgetrennt und ihnen gegenübergestellt[2]. Wir haben demgemäfs dem Typus der Vollkultur eine Gesamtgruppe gegenüber zu stellen, die sich in die drei Untergruppen der Halbkulturvölker, der eigentlichen Naturvölker ausschliefslich der unsteten Völker, und der unsteten Völker gliedert. Wir werden indes in der Folge der Einfachheit halber bei dem Ausdruck „Naturvölker" die unsteten Völker mit einschliefsen. Bei dem Mangel eines zusammenfassenden Ausdruckes für die Gesamtheit der drei Untergruppen werden wir sogar in der Regel die Halbkultur in ihn mit einschliefsen, sofern nicht der ganze Zusammenhang der Darstellung die Annahme einer solchen Erweiterung des Sinnes des Wortes ausdrücklich verbietet. Andrerseits werden wir der Kürze halber den Ausdruck „Kulturvölker" als synonym mit „Vollkulturvölker" gebrauchen.

3. Methodologische Vorbemerkungen.

1. Wir wollen hier einige Bemerkungen über den Wert und die Bedeutung des von uns zu Grunde gelegten Unterscheidungsprincipes machen. Niemand hat heute mehr Vertrauen zu der Zauberkraft metaphysischer und dialektischer Formeln, aus denen man deduktiv

[1] Grosse, Anfänge der Kunst S. 32: „Zwischen einem Bürger der Sandwich-Inseln und einem Eingeborenen des australischen Kontinents besteht ein kultureller Unterschied, der ohne Zweifel gröfser ist als der Abstand, der einen gebildeten Araber von einem gebildeten Europäer trennt." Schon in der Form erscheint diese Behauptung verfehlt, und zwar in doppelter Hinsicht, sofern erstens von Individuen die Rede ist, während es sich um Gesamtheiten handelt, und indem zweitens, da unter einem gebildeten Araber jedenfalls ein von der europäischen Gesittung berührter Araber zu verstehen ist, kein normaler, sondern ein durch fremdartige Einflüsse pathologisch affizierter Typus herangezogen ist.

[2] Schurtz, Katechismus der Völkerkunde S. 30. Grosse, Anfänge der Kunst S. 32.

alle Erscheinungen abzuleiten und gleichsam hervorzuzaubern sich dereinst zutraute. Umgekehrt ist für uns heute überall die Erfahrung maſsgebend, und nur aus ihren Eindrücken gilt es noch als statthaft, allgemeine Begriffe und Typen abzuleiten, deren abstrakte Kürze aber niemals der Fülle der ersteren restlos gerecht werden kann. Die Aufstellung solcher Typen muſs daher stets von den Eindrücken des wirklichen Lebens ausgehen und versuchen, sich ihnen anzupassen, soweit es die auſserordentliche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit solcher Eindrücke überhaupt der Armut der Abstraktionen gestattet. Wir glauben bei unserer Unterscheidung dieser Forderung Genüge zu leisten. Aus den mannigfachen Thatsachen der Völkerkunde empfangen wir in der That den Eindruck, daſs die Fülle aller Völker sich schlieſslich in zwei groſse Gruppen einteilen läſst, eine höher stehende und eine tiefer stehende. Prüfen wir nun vom psychologischen Standpunkte aus ihre Unterschiede und suchen wir ihnen durch eine Formel möglichst gerecht zu werden, so finden wir uns überall hingewiesen auf die beiden von uns unterschiedenen Typen des Bewuſstseinsverlaufes. Der Wert unseres Principes ist demgemäſs in erster Linie ein ökonomischer, indem er die ganze Fülle der Erscheinungen mit wenigen Begriffen zu umspannen und gleichsam zu beherrschen gestattet. Sein Nutzen ist vor allem ein praktischer; es wirkt im heuristischen oder hodegetischen Sinne, indem es deduktiv nachträglich die Unterschiede zwischen beiden Gruppen wiederum abzuleiten verstattet. Freilich aber gelingt diese Ableitung weder restlos, noch ist sie im streng logischen Sinne rein deduktiv. Vielmehr stützt sie sich überall auf bereits erworbene Erfahrungen.

Zur Vermeidung von Miſsverständnissen bemerken wir ausdrücklich, daſs unser Princip zunächst nur der Zusammenfassung, nicht dem Erklärungsbedüfnis dient. Es beschreibt in möglichster Kürze, aber es erklärt nicht. An sich allerdings findet bei seiner Anwendung stets eine Zergliederung der Erscheinungen statt, und wir sind überall bemüht, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten und Erscheinungen nachzuweisen. Allein die Charakterisierung und Subsumption unter die Typen bildet immer die Hauptsache, während der Kausalerklärung enge Grenzen gezogen sind, teils durch den Mangel an vorangegangenen einschlägigen Bemühungen, vor allem aber durch die auſserordentliche Verwickeltheit der Erscheinungen, welche der Erklärung hier noch engere Grenzen setzt, als ihr selbst bei Betrachtung der organischen Naturerscheinungen gezogen sind.

Wir möchten noch dem Bedenken begegnen, daſs der hier aufgestellte Unterschied zwischen beiden Völkergruppen zu flieſsend und zu unbestimmt ist, indem ja jene beiden Typen des Bewuſstseinsverlaufes sich mit den beiden Völkergruppen nicht decken, sondern beide bei beiden Gruppen vorkommen, und jeder Typus nur für die ihm zugeordnete Gruppe charakteristisch ist. Allein wir stoſsen auf dasselbe scheinbare Miſsverhältnis zwischen den bestehenden Unterschieden und ihrer Wiedergabe in abstrakten Begriffen überall bei der Betrachtung des geistigen Lebens. Die Unterschiede erscheinen in der theoretischen Betrachtung stets geringer als sie sich in den unmittelbaren Eindrücken des praktischen Lebens ausnehmen. So kann auch die theoretische Erörterung des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier nicht umhin, die Anfänge aller menschlichen Fähigkeiten und Leistungen bereits bei den Tieren als im Keime vorhanden oder wenigstens vorgebildet anzuerkennen und so die in der unmittelbaren Erfahrung gegebene Kluft zwischen Mensch und Tier scheinbar ungebührlich zu schmälern. Dieses scheinbare Miſsverhältnis liegt in mehreren Thatsachen begründet. Erstens verbietet die Thatsache der Stetigkeit der Theorie überall, eine schroffe Kluft festzustellen, statt deren überall die Keime zu den Leistungen der höheren Stufe bereits auf der niedrigeren vorhanden sind. Zweitens handelt es sich dabei überall um ein Zusammenwirken von vielen einzelnen Faktoren, von denen jeder einzelne für sich betrachtet bedeutend unerheblicher erscheint als das durch ihr Zusammenwirken erzielte Resultat. Es hängt hiermit zusammen, daſs die psychologische Zergliederung nicht die äuſseren Thatsachen, sondern ihre psychischen Quellen in das Auge faſst, daſs sie also gleichsam den Strom nicht an der Mündung, sondern an der Quelle studiert.

Weiter versprechen wir uns von einer Betrachtung wie der vorliegenden eine vertiefte Einsicht in das Wesen unserer gegenwärtigen Vollkultur. Der vergleichende Blick auf andere Dinge ist bekanntlich das beste Mittel, sich über die Natur eines Gegenstandes aufzuklären. Es ist daher ein Gewinn, wenn wir uns auf einen so hohen Standpunkt erheben, daſs unser Gesichtskreis nicht bloſs einige wenige Kulturvölker sondern die Gesamtheit aller Völker umfaſst. Bei der Zweigliederung unseres Themas liegt demgemäſs der Nachdruck vorwiegend auf den Vollkulturvölkern. Fragen wie die nach dem Fortschritt der Menschheit, nach der Kraft der Religion, nach der Bedeutung des Idealismus können nur von einem hinreichend hohen Standpunkt aus gelöst werden, von dem aus kleinere Intervalle mit ihren oft einander entgegengesetzten Tendenzen

und ihren Zufälligkeiten dem Blick entschwinden und nur die grofsen immer wiederkehrenden typischen Regelmäfsigkeiten sich uns darstellen. Der über die Völker des klassischen Altertums nicht hinausgehende Gesichtskreis der älteren geschichtlichen Betrachtung hat in den letzten Jahrzehnten eine Erweiterung bis über den ganzen Erdkreis erfahren: das Verlangen nach einer entsprechenden Zusammenfassung und Vergleichung drängt sich daher von selbst auf.

2. Es erhebt sich aber noch die Frage, ob unser Princip auch wirklich genügt, alle in Betracht kommenden Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölkern zusammenzufassen. Namentlich der Hinblick auf die höhere Entwicklung des sittlichen Lebens bei den letztern legt die Frage nahe, ob nicht andere Veränderungen aufser der des Willens, insbesondere gewisse Veränderungen im Gebiete des Gefühls, in Betracht kommen, zumal der Uebergang von unwillkürlichen zu willkürlichen Willensakten an sich indifferenter Natur ist und eben so sehr in den Dienst einer absteigenden wie einer aufsteigenden sittlichen Entwicklung treten kann. Dieses Bedenken wird jedoch durch den Hinweis auf die allgemeine Stetigkeit des seelischen Lebens der Menschheit entkräftet. Die Vorbedingungen für eine höhere sittliche Entwicklung müssen wir darnach schon auf der Stufe der Naturvölker voraussetzen und sie treten uns in der That in Form von Sympathie- und Selbstgefühlen überall entgegen. Damit diese Gefühle zu einer höheren Entfaltung gelangen, bedarf es nur der Beseitigung des Widerstandes, welcher im Egoismus und der Trägheit der Naturvölker liegt; und eine Kräftigung des Willenslebens, wie sie ja der Übergang von unwillkürlichen zu willkürlichen Willensakten in sich schliefst, genügt zur Beseitigung dieses Widerstandes[1].

3. Die Darstellung des in Rede stehenden Stoffes verwickelt uns in diejenigen Schwierigkeiten, die sich überhaupt bei der Darstellung typischer Verhältnisse aufdrängen; die Aufgabe, die durchschnittlichen und immer wiederkehrenden Züge in den Vordergrund zu stellen, die Abweichung in den einzelnen Fällen zu ignorieren, nötigt zu fortwährenden Restriktionen, die, wollte man sie stets ausdrücklich hinzufügen, die Darstellung mit einer gewissen Schwerfälligkeit behaften würden und die wir demgemäfs dem stillschweigenden Verständnis des Lesers anheim geben. Insbesondere kommt bei der Aufgabe, die Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölkern zu

[1] Ausführlich ist dieser Punkt erörtert in Kap. IV, Abschnitt 3 und Kap. VI, Abschnitt 1b.

erörtern jene allgemeine Stetigkeit des menschlichen Seelenlebens in Betracht, welche schroffe Sprünge und Verschiedenheiten von vornherein ausschliefst. Neben den Unterschieden sind daher stets Uebereinstimmungen vorhanden, und die Unterschiede selbst nur solche des Grades, nicht des Wesens. Die Darstellung kann, ohne sich in die gröfste Schwerfälligkeit zu verwickeln, dieser Stetigkeit nicht völlig gerecht werden, mufs vielmehr die scheidenden Züge mehr als die übereinstimmenden Punkte betonen und die Milderung der Gegensätze abermals dem Verständnis des Lesers anheimgeben.

4. Endlich bemerken wir, dafs wir durchweg nur die normalen, nicht die pathologischen Erscheinungen im Auge haben. Alle Verfallserscheinungen insbesondere sind nur gelegentlich herangezogen. Aus diesem Grunde ist auch auf das spätere Altertum nirgends Rücksicht genommen.

4. Allgemeine Voraussetzungen. Inhaltsübersicht.

Unserer Betrachtung liegen einige allgemeine psychologische Voraussetzungen zu Grunde, die zwar für den Fachmann selbstverständlich sind, dem Laien aber angesichts der geringen Verbreitung wissenschaftlicher Vorstellungen über diese Dinge einigermafsen neu und vielleicht sogar fremdartig erscheinen dürften. Es sei daher gestattet, sie hier kurz namhaft zu machen.

Erstens setzen wir überall voraus, dafs der Mensch ein sociales Geschöpf ist und zwar nicht blofs in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Beziehung, d. h. dafs nicht blofs jede zeitweilige Generation in einer Gesellschaft oder Volkseinheit ein organisches Ganzes bildet und nicht etwa aus einer Reihe zufällig zusammengewürfelter an sich selbständiger Atome besteht, sondern dafs auch die auf einander folgenden Generationen ebenso eng miteinander zu einem Ganzen verknüpft sind gemäfs der Thatsache der Stetigkeit, die alles geistige Leben beherrscht.

Zweitens setzen wir überall als zugegeben voraus, dafs auch auf der Höhe der Vollkultur die Bewufstseinsvorgänge zum grofsen, ja zum gröfsten Teil unwillkürlicher und triebartiger — populär sagt man statt dessen in der Regel unbewufster — Natur sind. Das Gebiet der dunklen Triebe, der Vorurteile, der Ahnungen, der instinktiven Neigungen und Abneigungen und verwandter Vorgänge dehnt sich auch bei denjenigen Individuen, denen wir den höchsten Grad von Klarheit und Selbstbewufstsein zuzuschreiben geneigt sind, viel

weiter aus als unsere noch vielfach in dem Gedankenkreis der Aufklärung befangene Zeit meist anzunehmen geneigt ist. Ihr Intellektualismus wirkt hier noch ebenso hemmend nach wie bei dem vorigen Punkte ihr Individualismus.

Drittens setzen wir voraus, daſs die hier zu betrachtenden Erscheinungen des geistigen Lebens überhaupt einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise zugängig sind, d. h. daſs die Fülle der einzelnen Erscheinungen sich unter allgemeine Gesichtspunkte und Begriffe unterordnen läſst, daſs sich überall bestimmte Typen aufstellen lassen. In der That besteht das Wesen alles wissenschaftlichen Denkens darin, daſs es das Zufällige und Unberechenbare eliminiert und an seine Stelle das Gesetzmäſsige und der logischen Bearbeitung Zugängliche setzt. Daſs ein solcher Vorgang überhaupt möglich ist, daſs also das geistige Leben ähnlich wie die Erscheinungen der Natur sich einer begrifflichen oder wissenschaftlichen Bearbeitung unterziehen läſst, das ist freilich bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge nur eine Voraussetzung, nichts Bewiesenes. Es ist zunächst ein Glaube und kein Wissen. Allein auch die Annahme, daſs die Naturerscheinungen sich unter Naturgesetze unterordnen lassen, war zu der Zeit, als Galilei seine Kugeln die schiefe Ebene herabrollen lieſs, kein Wissen, sondern ein Glauben, der im Vertrauen der modernen Menschheit auf sich und auf ihre Fähigkeit wurzelte, die Fülle der Erscheinungen in Begriffe bannen und durch Begriffe beherrschen zu können. Sowie damals auf dem Gebiete der Naturerscheinungen, so handelt es sich heute auf dem der Erscheinungen des geistigen Lebens um den Gegensatz zwischen einer wissenschaftlichen und einer halb mythologischen Denkweise.

Wir können in dieser Beziehung von einem doppelten Bild der Menschheit reden, einem naiven und einem wissenschaftlichen. Das naive Bild zeigt die Menschheit als die Summe der gegenwärtig lebenden gleichsam nur zufällig mit einander in Berührung gekommenen Individuen, die, auf höheren Kulturstufen im Lichte der reinen Vernunft der freien Selbstbestimmung sich erfreuend, ihre selbständigen Bahnen wandeln. Das andere Bild aber zeigt uns gleichsam eine zeitlich und räumlich zusammenhängende zähe und träge Masse, bei der selbst die höheren Bestandteile unter einer dünnen Oberfläche willkürlicher, einigermaſsen individualisierter Bewuſstseinsvorgänge eine tiefe, wesentlich homogene Grundschicht besitzen. „Das Bild der Menschheit ist falsch, wenn es das gewaltige Überragtwerden der Gegenwart durch die Vergangenheit nicht erkennen oder wenigstens durchfühlen läſst. Es gleicht dann einem der perspektivlosen Bilder

asiatischer Kunst, welche Himmel und Erde auf einer Fläche zeigen. So ist es aber nicht, sondern das Alter der Menschheit stellt ihre Gegenwart vollständig in Schatten. Die Menschheit geht gebückt unter der Last der Überlieferung; wo sie ihren Fuſs hinsetzt, da tritt sie auf Spuren von sich selbst"[1].

Wir werden uns mit diesen allgemeinen Voraussetzungen näher vertraut machen in zwei einleitenden Kapiteln, die wir der Erörterung des eigentlichen Gegenstandes vorausschicken. Das erste ist historischer Natur und dreht sich vorzüglich um den Gegensatz zwischen dem Individualismus der Aufklärung und der Abkehr von ihm, die sich heute überall bemerkbar macht und die mit einer beginnenden Blüte der Geisteswissenschaften eng zusammenhängt. Das zweite ist systematischer Natur und behandelt die Grundlagen und Voraussetzungen für die Gemeinschaft des geistigen Lebens und seine wichtigste Eigenschaft, die Stetigkeit, nach ihrer positiven und negativen Seite. Positiv dokumentiert sie sich in der auſserordentlichen inneren Gleichförmigkeit aller Kulturschöpfungen der verschiedensten Völker und Zeiten, negativ in der Seltenheit wahrhaft schöpferischer Fortschritte. Das dritte Kapitel erörtert dann die wichtigsten Unterschiede zwischen den Natur- und den Kulturvölkern, indem es sie stets auf den Gegensatz des unwillkürlichen und des willkürlichen Typus zurückzuführen sucht. Das vierte Kapitel behandelt einige Eigentümlichkeiten des geistigen Lebens der Naturvölker näher, während das fünfte und sechste das Wesen der Vollkultur betrachtet. Dabei ergiebt sich durchweg, daſs die volle Entfaltung des inneren Gehaltes der Vollkultur mit gewissen Schwierigkeiten, Selbsthemmungen und Antagonismen behaftet ist. Eine systematische Erörterung dieser Schwierigkeiten versucht das letzte Kapitel.

[1] Ratzel, Anthropogeographie II, 616.

Erstes Kapitel.

Die Entwicklung socialpsychologischer Vorstellungen.

I. Das Altertum.

Im Altertum war das individuelle Selbstbewufstsein und die freie Entfaltung der Individualität noch nicht so zum Durchbruch gekommen wie in der Neuzeit; das ganze Altertum ist demgemäfs durch eine gewisse Gebundenheit des Individuums gegenüber der Gesamtheit charakterisiert. Auf den verschiedensten Gebieten tritt uns diese Gebundenheit entgegen, ebenso auch ihre allmähliche Verminderung mit der zunehmenden Entfaltung der Kultur des Altertums. So z. B. bei den Grabinschriften. In älterer Zeit weisen sie nur auf die sociale Stellung und diejenigen Erlebnisse und Thaten des Einzelnen hin, welche für die Gesamtheit und ihre öffentlichen Angelegenheiten von Bedeutung sind. Später nehmen sie einen mehr individuellen Charakter an, indem sie sich mehr mit den persönlichen Schicksalen und der persönlichen Eigenart des Verstorbenen beschäftigen. Dieselbe Gebundenheit beobachten wir in der griechischen Kunst. Sie ist durchweg mehr typisch als charakterisierend: sie ist stilvoll, indem sie die immer wiederkehrenden typischen Züge des menschlichen Lebens und der menschlichen Gestalt in harmonischen Formen zu erfassen sucht, während die neuere Kunst durchweg mit gröfserem Realismus den charakteristischen Zügen der einzelnen Erscheinungen nachgeht. Selbst in der Tragödie, die ja ihrem ganzen Charakter nach, sofern sie die Auflehnung des Einzelnen gegen die Gesamtheit und gegen das Schicksal darstellt, von Haus aus zu einer starken Betonung des Individuellen hinneigt, beobachten wir diese Gebundenheit: der tragische Konflikt entspringt mehr den Verhältnissen, mehr

dem Schicksal und den Fügungen der Gottheit als dem individuellen Charakter. So ausgeprägte eigenartige Charaktere wie Shakespeare sie darstellt, kennt das Altertum überhaupt nicht. Demgemäfs fehlt auch seinen tragischen Helden jenes starke Selbstbewufstsein der Shakespeareschen Helden, die sich im vollen Bewufstsein ihrer Eigenart trotzig gegen eine ganze Welt aufbäumen. Die Helden des Altertums lassen sich mehr vom Schicksal treiben, werden mehr getrieben, als dafs sie handeln, und sie haben auch mehr das Bewufstsein, durch den Zwang des Schicksals bestimmt zu sein, als durch ihren eigenen Willen.

Wie sich allmählich das Individuum aus der Gesamtheit als ein Gebilde von selbständiger Bedeutung herausschält, erkennen wir auch an den biographischen Darstellungen, die bis in das fünfte und vierte Jahrhundert so selten sind, dafs wir über das persönliche Leben der hervorragendsten Männer bis zu dieser Zeit wenig unterrichtet sind. Der ausgeprägte republikanische Sinn, der bis dahin der griechischen Welt nachgerühmt wird, und der sich bekundet in der Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit nicht blofs in praktischer sondern auch in theoretischer Hinsicht, derart, dafs dem Einzelnen gegenüber der Gesamtheit wenig Beachtung geschenkt wird, weist auf dieselbe psychologische Grundlage zurück, wie die Armut an biographischen Denkmälern. Mit dem fünften und vierten Jahrhundert beginnt dann ein starker Umschwung: sowie im praktischen Leben die unbedingte republikanische Unterordnung des Einzelnen unter die Interessen des Staates zurücktritt, sowie in der Philosophie Individualismus und Sophistik sich entfalten, so bezeugt auch auf litterarischem Gebiete das Anwachsen der biographischen Darstellungen ein zunehmendes Interesse an den einzelnen Persönlichkeiten, die sich immer mehr aus dem Rahmen der Gesamtheit als Gebilde von selbständigem Wert herausheben.

Ferner wollen wir hier einen Blick auf die Verhältnisse des geistigen Eigentums werfen, welches im Gegensatz zu den modernen Verhältnissen vielfach weniger privater als öffentlicher Natur war. Das gilt sowohl allgemein vom litterarischen Leben wie insbesondere ven der Wahl des Stoffes in der Dichtung. In der letzteren bilden bekanntlich die Göttergestalten der Griechen einen Vorwurf, der Gemeingut war. Bei diesen mythologischen Stoffen konnte sich die Individualität nur in der Art der Bearbeitung, nicht in der Auswahl des Stoffes zeigen. Die Gebundenheit an den gegebenen Stoff war hier vielmehr sogar bis zur Schädlichkeit ausgeprägt; die letztere trat nämlich später ein vermöge der Nachwirkung, die dieses Ver-

hältnis auch dann noch ausübte, als die Göttergestalten längst ihr inneres Leben eingebüſst hatten und nun für den Dichter nur einen innerlich fremdartig gewordenen und spröden Stoff abgeben konnten — ein Zustand, der notwendig lähmend auf die Phantasie und die Schöpfungskraft einwirken muſste. — Vom litterarischen Leben des Altertums endlich erhalten wir überhaupt den Eindruck, daſs das individuelle Geisteseigentum viel weniger sorgfältig als in der Neuzeit abgegrenzt war und daſs Entlehnungen des Stoffes und der Gedanken mit viel gröſserer Unbefangenheit als gegenwärtig vorgenommen wurden.

Und wie die Praxis, so auch die Theorie. Auch hier ein Verschwinden und Aufgehen des Einzelnen in der Gesamtheit, wie es uns noch in der Staatslehre eines Aristoteles und eines Plato entgegentritt. Von dem ersteren erinnern wir an sein bekanntes Wort: *ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*. Beide Denker haben ferner das Institut der Sklaverei verteidigt mit dem Hinweis auf die Härte der niedrigen Arbeit, der sich niemand freiwillig unterziehen würde. Endlich hat Plato in seiner Utopie vom besten Staat ein Bild entworfen, welches bekanntlich diese Unterordnung des Einzelnen unter die Interessen der Gesamtheit in der schärfsten und rücksichtslosesten Weise zum Ausdruck bringt. Abgesehen von der Forderung, daſs der geschlechtliche Verkehr zu Gunsten der Interessen der Gesamtheit einer strengen obrigkeitlichen Bevormundung unterworfen werden soll, sind dafür besonders zwei Züge bezeichnend, die uns durchaus fremdartig anmuten: erstens die Rechtfertigung der Sklaverei und zweitens die Forderung der vollständigen Ehelosigkeit für die regierenden Klassen, welche durch keinerlei persönliche Interessen von der Sorge fürs Gesamtwohl abgelenkt werden dürfen. Es ist äuſserst bezeichnend für die diese ganze Utopie beherrschende Denkungsart, daſs diese beiden Forderungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft in ihrem vollen Umfange wohl niemals verwirklicht sind, wohl aber im Tierreiche uns gelegentlich als eine vollendete Thatsache entgegentreten, nämlich bei gewissen gesellig lebenden Insekten, wie den Ameisen, bei denen wir einerseits Sklaverei, andererseits geschlechtslose Arbeitstiere antreffen. Mit andern Worten: das Platonische Ideal wurzelt in einer völlig einseitigen Auffassung vom Verhältnis des Einzelnen zu der Gesamtheit, welche die individuelle Natur des Einzelnen zu Gunsten seiner socialen völlig übersieht.

Das Idealbild einzelner Schriftsteller, zumal eines Mannes wie Plato, der mit seiner dualistischen und halb asketischen Weltanschauung dem ursprünglichen griechischen Geist innerlich fremdartig gegenüberstand, braucht nicht notwendigerweise das Spiegelbild für

die Anschauungen oder gar die thatsächlichen Verhältnisse seines Zeitalters zu sein. Allerdings bestanden im spartanischen Staate Zustände, welche mit den Platonischen Forderungen in wesentlichen Dingen übereinstimmten. Ganz anders dagegen in Athen. Die berühmte Leichenrede des Perikles, die uns Thucydides überliefert hat, zeigt uns ein viel harmonischeres Verhältnis: der Einzelne tritt hier als ein selbständiges und in seiner Selbständigkeit berechtigtes Element dem Ganzen gegenüber. Wir werden demgemäſs in Platos Idealstaat nicht den getreuen Ausdruck der im Altertum herrschenden Anschauungen erblicken können, wohl aber eine einseitig zugespitzte Auffassung, zu der die Keime und Ansätze im realen Leben vorhanden waren.

2. Der Individualismus der Renaissance und der Aufklärung.

Schlieſslich entsteigt dieser allgemeinen Sintflut, mit dem Glorienschein der Freiheit umwoben, das individuelle Rechtssubjekt, der individuelle Mensch als sociales Centrum, als Elementarorganismus des Staates, philosophisch aufgeputzt mit dem ganzen Flitter eines vernunftbegabten und willensfreien Wesens, ein Repräsentant einer breiten Weltanschauung, in welcher Europa noch im wesentlichen schwimmt. Post, Ethnologische Jurisprudenz I, 470.

Das Mittelalter bedarf an dieser Stelle keiner eingehenden Betrachtung. Im allgemeinen tritt uns hier ein eigentümlicher Dualismus eines individualistischen und eines socialistischen Standpunktes entgegen. Das Vorwiegen der religiösen Interessen mit ihrer egoistischen Fürsorge fürs Seelenheil des Einzelnen übte einen starken Einfluſs in der Richtung des Individualismus aus; andererseits aber neigte das natürliche instinktive Gefühl bei der Gebundenheit des ganzen geistigen Lebens des Mittelalters mehr zu einer socialistischen Auffassung. In der Praxis, wie z. B. im wirtschaftlichen Leben und im Recht, überwiegt daher der Socialismus durchaus; die von der Philosophie und Theologie beeinfluſste Theorie hingegen neigte vorwiegend zum Individualismus, z. B. auf dem Gebiete der Staatslehre, indem sie den weltlichen Staat nur als eine zufällige Organisation der selbständigen Individuen betrachtete, deren wahrer Schwerpunkt in einer jenseitigen Welt lag.

Wenden wir uns sogleich zur Neuzeit, so treten uns hier zwei scharf getrennte Perioden entgegen, deren Grenze durch die groſse Gestalt Kants gebildet wird. Man hat beide Perioden mit den Schlagwörtern des Naturalismus und des Idealismus belegt, in dem Sinne, daſs die Kluft zwischen dem Materiellen und dem

Geistigen in dem einen Falle zu Gunsten des Materiellen, der Natur, im andern Falle zu Gunsten des Geistigen überbrückt wird[1]. In der That werden wir später sehen, daſs in dieser Beziehung die Philosophie Kants einen einschneidenden Wendepunkt bedeutet. Gleichzeitig sind die beiden genannten Perioden durch einen Gegensatz der Auffassung über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit gekennzeichnet: in der ersten herrscht der Individualismus, in der zweiten kommen allmählich andere Anschauungen zur Herrschaft.

Betrachten wir zunächst die erste Periode, so sei zunächst betont, daſs in ihr für das Verhältnis des Einzelnen zu der Gesamtheit und überhaupt für das psychische Leben der Gesamtheit eine eigentliche Wissenschaft, eine wissenschaftliche Betrachtungsweise und wissenschaftliche Theorien auſser vereinzelten Anläufen überhaupt nicht vorlagen. Das ganze Zeitalter ist gekennzeichnet durch eine einseitige Entwicklung und Blüte der Naturwissenschaften, mit der die Bemühungen auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nicht gleichen Schritt zu halten und sich namentlich nicht zu zusammenfassenden und allgemeinen systematischen Betrachtungen zu erheben vermochten. Charakteristisch zeigt sich dieses Verhältnis in dem Zustande der Philosophie, die ganz unter dem Zeichen der Naturwissenschaften steht und sich einseitig an diese anlehnt. Die Anschauungen über die Natur des psychischen Gesamtlebens besaſsen daher keine empirische Grundlage wissenschaftlicher Art, sondern waren teils mehr instinktiver Natur, indem sie die vom Einzelnen in sich erlebten Thatsachen wiederspiegelten, teils entsprangen sie philosophischen Spekulationen, deren Voraussetzungen die Kontrolle durch die Thatsachen abging.

Der Inhalt der socialpsychologischen Anschauungen dieser Zeit steht zu denen des Altertums im schärfsten Gegensatz. Das Altertum dachte instinktiv socialistisch, weil ihm das ursprüngliche Gefühl von der socialen Natur des Menschen durch keine entgegenstehenden Reflexionen und auch bei der regen Teilnahme des Einzelnen an dem öffentlichen Leben durch keine entgegenstehende politische Einrichtung verkümmert wurde. In der Neuzeit bis Kant dagegen wird jenes instinktive Gefühl von der socialen Natur des Menschen in den philosophischen Reflexionen über diesen Gegenstand, von wenigen Ausnahmen abgesehen, völlig zurückgedrängt und ausgelöscht vermöge einer Reihe von Hemmnissen, welche sich der Geltendmachung jenes Gefühles entgegenstellen, und die teils auf dem theoretischen, teils auf dem praktischen Gebiete liegen.

[1] Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie [2] S. 500.

Die theoretischen Hemmnisse sind im wesentlichen drei: erstens der Intellektualismus, zweitens die substantielle Denkweise und drittens das Vorwiegen der mechanischen Disciplinen in den Naturwissenschaften, welche letzteren überhaupt auf das ganze Denken des Zeitalters einen überwiegenden Einflufs ausübten. An praktischen Hemmnissen treten uns vorzüglich die folgenden entgegen: erstens die sittliche und geistige Vertiefung des Individuums mit dem sich daraus ergebenden einseitig entwickelten Bedürfnis, die Individualität zur Geltung zu bringen und sich von der Masse abzusondern; zweitens die eng damit zusammenhängende Entwurzlung der socialen Instinkte, die durch eine rationalistische Auffassung des socialen Lebens ersetzt wurden; drittens das Auftreten des Begriffes der Bildung mit seiner Scheidung der Volksmassen in einen gebildeten und einen ungebildeten Bestandteil; viertens die Ungunst der politischen Verhältnisse, welche einer thätigen Teilnahme im öffentlichen Leben abhold waren und fünftens das Überwiegen der normativen und teleologischen Betrachtungsweise über die beschreibende und kausale, wodurch den Begriffen der freien Selbstbestimmung und sittlichen Freiheit, indem man diese ideale Forderung mit der Wirklichkeit vermengte, ein ungebührliches Übergewicht in der Betrachtung des seelischen Lebens eingeräumt wurde zu Ungunsten der unteren Schichten des seelischen Lebens, jener Gebiete unwillkürlichen, triebartigen Handelns, in denen die sociale Natur der Menschen sich unverhüllter äufsert. Betrachten wir diese Hemmnisse jetzt der Reihe nach einzeln.

Die intellektualistische oder rationalistische Denkweise gehört zu jenen Verirrungen, denen das erwachende philosophische Leben unvermeidlich ausgesetzt zu sein scheint[1]. Sie tritt uns schon in der alten griechischen Philosophie seit den Tagen eines Sokrates und seiner rationalistischen Ethik, welche die Tugend von der rechten Einsicht abhängig macht, entgegen, sie hat sich im ganzen Mittelalter mit fast alleiniger Ausnahme der grofsartigen Gestalt Augustins, welcher im Willen die centrale Seelenkraft erblickte, behauptet und beherrscht auch die ganze neuere vorkantische Philosophie mit Ausnahme von Berkley. Ihre psychologischen Motive sind klar[2]. Sie beruht zunächst auf einer einseitigen und oberflächlichen Betrachtung des seelischen Lebens, welche die am meisten der theoretischen

[1] Z. B. zeigen die Ausführungen eines gebildeten modernen Muselmannes über die Aussichten des Islam (Kassem-Amin, Les Egyptiens, Le Caire 1894) denselben Intellektualismus: alles Heil erwartet er von der Vermehrung des Wissens, und den Islam fafst er wesentlich als eine Verstandessache auf.

[2] Vgl. Wundt, Logik II, 2 S. 156.

Betrachtung in die Augen fallenden Äufserungen mit der Gesamtheit dieses seelischen Lebens verwechselt, eine Verwechslung, die um so leichter eintritt, als ja die denkende Zergliederung dieses Lebens eine einseitige intellektuelle Thätigkeit ist und so die Selbstbeobachtung, die ja bei allen psychologischen Analysen eine wichtige Rolle spielt, unmittelbar dazu auffordert, die Verstandesthätigkeit für die wichtigste im ganzen seelischen Leben zu halten.

Für die richtige Würdigung der socialen Natur des menschlichen Individuums ist dieser Intellektualismus deswegen so verhängnisvoll, weil sich sein Hauptaugenmerk auf diejenige Sphäre des psychischen Lebens lenkt, in welcher jene sociale Natur am meisten verhüllt ist; denn die Übereinstimmung des seelischen Lebens ist im Bereiche des unwillkürlichen ja viel stärker und deutlicher erkennbar als im Bereiche des willkürlichen seelischen Lebens und insbesondere der berechnenden Verstandesthätigkeit, innerhalb deren die einzelnen Individuen viel weiter auseinandergehen als im Gebiete des triebartigen Lebens. Am verhängnisvollsten ist dieser Irrtum daher im Bereich der idealistischen Richtung der neueren Philosophie geworden, welche in ihrer Erkenntnislehre von einem mehr oder weniger schroffen Dualismus zwischen einem niederen und höheren geistigen Leben oder zwischen Sinnlichkeit und Verstand ausging. Die Geringschätzung, welche hier die niedere Erkenntnisthätigkeit, die unwillkürlichen, enger an die Sinne sich anschliefsenden intellektuellen Vorgänge erfahren, läfst die Betrachtung naturgemäfs rasch über diese hinwegeilen zur Würdigung der höheren intellektuellen Thätigkeit und verschlofs so dem philosophischen Denken dasjenige Gebiet des seelischen Lebens, in dem die sociale Natur des Menschen am leichtesten zu erkennen gewesen wäre. Bei Cartesius und Spinoza schroff ausgeprägt, tritt uns dieser Dualismus auch noch bei Leibniz entgegen, bei dem er gleichsam wider seinen eigenen Willen wieder seine Auferstehung erlebt: denn das von seinem Kontinuitätsprincip geforderte Verhältnis der inneren Verwandtschaft zwischen dem sinnlichen und dem verstandesmäfsigen Erkennen der Monaden, vermöge deren zwischen beiden Gebieten nur Unterschiede des Grades vorhanden sind, verwandelt sich ihm unter den Händen wieder in einen Unterschied des Wesens, so dafs die Vorstellung der Verwandtschaft durch die einer schroffen Kluft verdrängt wird.

Das zweite Hemmnis liegt in der substantiellen Denkweise der vorkantischen Philosophie [1]. Auf psychologischem Gebiete kommt

[1] Vgl. Wundt, Logik II, 2 S. 293.

diese Denkweise niemals über die Betrachtung des einzelnen Individuums hinaus, da nur dieses eine Selbständigkeit in substantieller Hinsicht besitzt, während die Volksseele sich immer nur aktuell in Gestalt übereinstimmender seelischer Vorgänge der Individuen dokumentiert. Dazu kommt nun der Einflufs der Naturwissenschaft, in deren Bereich die unorganischen Disciplinen, die Mechanik, Physik und Chemie einseitig gegenüber den organischen Disciplinen entwickelt waren. Ihre Entwicklung begünstigte eine Auffassung, welche in der Gesamtheit nur die Summe der einzelnen sie zusammensetzenden Elemente sieht. Denn in der Mechanik gilt ja überall bei der Betrachtung der Bewegungen, der Geschwindigkeiten und der Kräfte der Satz, dafs die Resultante gleich der Summe der einzelnen Komponenten ist. Dieser Gesichtspunkt übertrug sich nun auf die Betrachtung des politischen und socialen Lebens und begünstigte eine rein atomistische Auffassungsweise der Gesamtheit. Wir brauchen nur an das Wort von Hobbes zu erinnern, dafs der Staat ein natürlicher Körper sei, um die Bedeutung dieses Einflusses zu erläutern. Die übliche atomistische Naturbetrachtung mufste in der nachdrücklichsten Weise auf eine gleich atomistische Betrachtung der menschlichen Gesellschaft hinwirken. Das natürliche Gegengewicht, das die organischen Disciplinen der Naturwissenschaft auszuüben berufen sind, kam wegen ihrer zu geringen Entwicklung in Wegfall; die Erwägung, welche sich aus der Betrachtung jedes Organismus schöpfen läfst, dafs das Ganze mehr ist als die Summe seiner einzelnen Bestandteile, blieb daher der vorkantischen Philosophie fremd.

Auf praktischem Gebiete tritt uns als erstes Hemmnis die sittliche und geistige Vertiefung der Individualität entgegen. Sie steht zu dem vorangehenden Mittelalter teils im Verhältnis der Verwandtschaft, teils im Verhältnis des Gegensatzes. Auch das mittelalterliche Christentum war einem gewissen Individualismus günstig gewesen, erstens insofern es einer egoistischen Fürsorge fürs persönliche Seelenheil günstig war und so leicht zu einer verkehrten egoistischen Auffassung des sittlichen Lebens verleitete. Jene theologische Utilitätsmoral[1], welche seit den Tagen Lockes in England zahlreiche Vertreter gehabt hat, weist in der That geradenwegs auf die mittelalterliche Theologie zurück, indem sie in dem sittlichen Leben nur eine Erfüllung religiöser Vorschriften erblickt, der als letzter Beweggrund die egoistische Fürsorge für das eigene Seelenheil zu Grunde liegt. Zweitens überträgt sich aus dem Mittelalter in die Neuzeit auch jener

[1] Vgl. Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 328.

Hang zur Beschaulichkeit, der uns nicht blofs in dem Mönchsleben des Mittelalters, sondern auch in dem Schicksal eines Spinoza so greifbar entgegentritt, ein Hang, der naturgemäfs einer einseitigen individualistischen Lebensrichtung günstig war. Andererseits entwickelte sich die in Rede stehende Entfaltung des Individuums freilich auch im Gegensatz zum Mittelalter, insofern die Neuzeit im Gegensatz zu der Gebundenheit und der autoritativen Färbung des mittelalterlichen geistigen Lebens das Recht der freien Forschung und des freien Urteils in Anspruch nahm, wobei namentlich das Vorbild der Alten mit ihrer durch keinerlei religiöse Autorität verkümmerten geistigen Selbständigkeit mafsgebend war.

Diese Entfaltung des freien Individuums hat neben ihrer positiven auch eine negative Seite, nämlich eine gewisse Entwurzlung der socialen Instinkte, womit wir das zweite Hemmnis berühren. Das Bedürfnis nach der Gemeinsamkeit des Lebens ist dem Menschen von Haus aus angeboren und wurzelt zunächst vorwiegend im Gebiet des unwillkürlichen seelischen Lebens, derart, dafs man in gewissem Sinne mit Recht von einem socialen Instinkte des Individuums reden kann. Die Sphäre des willkürlichen Handelns und der reflektierenden Verstandesthätigkeit kann sich zu diesem socialen Instinkte sowohl bejahend wie verneinend verhalten. Wo, wie in der hier betrachteten Epoche, das letztere vorwiegend der Fall ist, da mufs diese Verneinung auf die Dauer eine hemmende Rückwirkung auf das Gebiet des unwillkürlichen Lebens, auf das Gedeihen jener socialen Instinkte ausüben und schliefslich eine gewisse Verkümmerung dieser Instinkte hervorrufen. Und in der That hat man wohl nicht mit Unrecht der ganzen Neuzeit den Vorwurf gemacht, dafs sie an Gemeinsinn sich vielfach vom Altertum beschämen läfst.

Eine wesentliche Rolle spielt bei dieser Verkümmerung auch die Thatsache der persönlichen Bildung, welche im Gegensatze zum klassischen Altertum eine charakteristische Eigentümlichkeit der Neuzeit bedeutet und sowohl für die wahre Würdigung wie auch für die zweckmäfsige Gestaltung des socialen Lebens eine schwere Gefahr in sich schliefst, indem sie jede Gesellschaft in zwei scharf voneinander getrennte Gruppen, die der Gebildeten und die der Ungebildeten, zerschneidet. Gebildete und Ungebildete gab es zwar auch im Altertum, allein die Kluft zwischen ihnen war viel geringer: die Ungebildeten entfernten sich von dem Durchschnitt nicht so weit nach unten wegen der gröfseren Gunst der wirtschaftlichen Verhältnisse und eines glücklicheren Naturells, und die Gebildeten nicht so weit nach oben, weil ihre Bildung rein national war und nicht, wie in der Neuzeit,

zum grofsen Teil auf der Rezeption einer fremden Kultur beruhte. Für die wahre Würdigung der socialen Natur der Menschen ist diese Kluft um so gefährlicher, als gerade in den breiten Massen der Ungebildeten die sociale Natur des Menschen wegen der geringen Entwicklung des Gebietes des willkürlichen seelischen Lebens viel unverhüllter zu Tage tritt als im Bereiche der Gebildeten, wo sie durch die Ausbildung der individuellen Momente im Bereiche des willkürlichen seelischen Lebens mehr verhüllt wird.

Die Tiefe des hier in Rede stehenden Gegensatzes wurde noch vergröfsert durch den einseitigen Intellektualismus, der die gebildeteren Klassen der Aufklärung beherrschte und der ja von Haus aus dem Gebiete des unwillkürlichen seelischen Lebens, den Trieben und Gefühlen, mit geringer Kenntnis gegenübersteht, und der daher dem Leben der Volksseele nirgend gerecht zu werden vermochte. So verschärfte sich jener Gegensatz immer mehr und führte naturgemäfs zu jener herzlosen aristokratischen Auffassung der Gesellschaft, welche einen Schandfleck der Aufklärung bildet, und welche uns nicht blofs z. B. in der Lehre entgegentritt, dafs der religiöse Vorstellungskreis gleichsam ein notwendiges Übel sei, indem er für die Gesamtheit der Ungebildeten ein unentbehrliches Mittel ihrer Zügelung darstelle, sondern überhaupt in der Ausschliefsung der ganzen Masse der Ungebildeten von dem Lebensideale der Aufklärung. Denn dieses wesentlich ästhetisch gefärbte Lebensideal der Aufklärung, welches sich um die harmonische Entfaltung der Persönlichkeit und ihren Selbstgenufs drehte, hatte naturgemäfs überhaupt nur für den Gebildeten Bedeutung: der wahre Mensch fängt in den Augen der Aufklärung überhaupt erst mit dem gebildeten und satten Individuum an, während die grofse Masse unbekümmert dem Aberglauben und der Roheit überantwortet wurde. Auch der Optimismus der Aufklärung hängt eng mit der aristokratischen Beschränktheit ihres Horizontes zusammen: er konnte nur gedeihen, weil sie vor dem Elend der Massen ihr Auge und Herz verschlofs. In ihrer aristokratischen Exklusivität wurzeln überhaupt sowohl die Schwächen wie die Vorzüge der Aufklärung. Sie besafs wie das Altertum die Kunst, die Mufse edel auszufüllen. Aber wie sich diese Kunst dort auf der Sklaverei, so erhob sie sich auch hier auf einer unsittlichen Grundlage.

Inwiefern ferner die politischen Verhältnisse der Entwicklung richtiger sociologischer Vorstellungen hinderlich waren, bedarf keines Wortes: die absolute Monarchie, welche wenigstens auf dem Festlande die Gebildeten zur politischen Unthätigkeit verdammte und ihnen nur auf theoretischem Gebiete einen Spielraum zur Ent-

faltung der Individualität liefs, mufste naturgemäfs den Gemeinsinn abstumpfen.

Ein letztes sehr wichtiges Hemmnis besteht endlich in dem Überwiegen der teleologischen Betrachtungsweise über die kausale oder der normativen über die deskriptive bei der Betrachtung des menschlichen Geisteslebens. Hatte sich die streng kausale Betrachtungsweise innerhalb der Naturwissenschaft seit der Renaissance unaufhaltsam Bahn gebrochen, so hielt sie in die Gebiete der Psychologie, des geschichtlichen, socialen und politischen Lebens der Menschheit erst später ihren siegreichen Einzug[1]. Zwar hatte ein so umfassender Geist wie Leibniz eine Versöhnung beider Betrachtungsweisen in seiner Philosophie durchzuführen gesucht, allein noch die Geschichtsphilosophie des vorigen Jahrhunderts läfst wenig von dem Einflufs des kausalen Elementes spüren. Lessings berühmte Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechtes ist bei aller ihrer Bedeutung ganz und gar von der Vorstellung eines transcendenten Zweckes beherrscht, und selbst Kant und Herder eilen bei der Betrachtung des geschichtlichen Lebens der Menschheit allzurasch über die Betrachtung der Thatsachen hinweg zur Aufstellung und Würdigung der letzten Ziele alles geschichtlichen Lebens. Indem aber diese Ziele in Gestalt der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung in den Vordergrund der Betrachtung gestellt werden und sich dem betrachtenden Geist in erster Linie aufdrängen, wird die wahre Einsicht in die sociale Natur des Menschen abermals erschwert, indem dieses Idealbild der sittlichen Menschennatur die sociale Seite des Menschen in viel verhüllterer Weise zeigt, als sie der wirkliche Mensch besitzt.

Die psychologischen Gründe für dieses Überwiegen des normativen vor dem deskriptiven Elemente sind klar. Sie beruhen auf einem Überwiegen des Willens und Gefühlselementes im seelischen Leben vor der rein intellektuellen Seite. Sie beruhen auf einer gewissen noch heute dem Durchschnittsmenschen eigenen Unfähigkeit, die menschlichen Dinge objektiv, ungetrübt von allen Wünschen und idealen Forderungen, als reine Thatsachen zu betrachten und ähnlich wie Naturvorgänge kausal zu zergliedern. Die Schwungkraft des sittlichen Idealismus und die Lebhaftigkeit des sittlichen Wollens ist in der Regel auch bei dem betrachtenden Geiste noch so wirksam, dafs sie ihn allzurasch über eine blofse Zergliederung der Thatsachen hinwegführen zu einer Erörterung der wünschenswerten Ziele. Diese Übereilung aber erweist sich in doppelter Beziehung verhängnisvoll: erstens

[1] Vgl. Wundt, Logik II, 2 S. 48.

wird dadurch die Erforschung der Thatsachen, das rein deskriptive Element zurückgedrängt und verkürzt, zweitens führt sie leicht zu einer Vermengung der Ziele mit dem schon erreichten und wirklichen Zustand. In letzterer Beziehung macht sich die Aufklärung einer einseitig optimistischen oder idealistischen Betrachtung der Menschennatur schuldig, die uns z. B. auf dem Gebiete der Erkenntnislehre in der ungebührlichen Mifsachtung der Bedeutung der Sinnlichkeit für alles geistige Leben entgegentritt, auf dem Gebiete des sittlichen Lebens aber in einer übertriebenen Vorstellung von der sittlichen Höhe und dem Grade der sittlichen Freiheit des Individuums, vermöge deren seine Abhängigkeit von äufseren Einflüssen zu wenig beachtet und die Einsicht in die Gesetzmäfsigkeit seines seelischen Lebens sehr erschwert wird. Charakteristisch ist in dieser Beziehung das schon erörterte Überwiegen des teleologischen Gesichtspunktes, welcher die Geschichtsauffassung noch im vorigen Jahrhundert beherrschte. Der Begriff der Kausalität ist in dieses Gebiet erst in unserm Jahrhundert aus dem Gebiete der Naturwissenschaft eingedrungen, und die Anfeindung, die noch heute die Bemühungen erfahren, der kausalen Betrachtung im Bereiche des geschichtlichen und überhaupt des seelischen Gesamtlebens eine gröfsere Geltung als bisher zu verschaffen, läfst uns einen Rückschlufs machen auf die Hemmnisse, welche der psychische Mechanismus in noch höherem Mafse im Zeitalter der vorkantischen Philosophie dem Eindringen einer solchen kausalen Betrachtungsweise entgegengesetzte. Ein einseitiges Verweilen bei dem Ideal des sittlichen Lebens, eine Vermengung dieses Ideals mit der Wirklichkeit und eine verkehrte Auffassung von der Natur der sittlichen Freiheit, vermöge deren diese und die ganze Würde des Menschengeschlechts durch die Unterwerfung des seelischen Lebens unter den kausalen Mechanismus bedroht schienen, das waren die Hemmnisse, die sich damals noch stärker als gegenwärtig der Verdrängung des normativen durch den deskriptiven Standpunkt entgegenstellten.

Wir haben damit die wesentlichen Hemmnisse für die Entwicklung zutreffender sociologischer und socialpsychologischer Vorstellungen erschöpft. Betont sei hier noch einmal, dafs hier wie überall im geistigen Leben nicht die einzelnen Faktoren als solche, so schwer auch jeder einzelne für sich allein schon ins Gewicht fällt, sondern ihr Zusammenwirken das Entscheidende ist. Einzelne dieser Faktoren haben auch zu andern Zeiten gewirkt und haben dennoch abweichende sociologische Vorstellungen nicht zu unterdrücken vermocht. So finden wir den Intellektualismus schon bei Thomas von Aquin entwickelt,

und dennoch wird von ihm eine Auffassung des Staates vertreten, welche das Gegenteil der atomistischen Staatsauffassung der Aufklärung bildet. Ebenso enthält z. B. die substanzielle Denkweise bei Spinoza Keime, welche einer Einfügung des einzelnen Individuums in den Begriff des seelischen Gesamtlebens günstig sind; denn indem er seinen Substanzbegriff bis zu dem alles umfassenden Begriff der Natur oder der Gottheit als des letzten Lebensgrundes aller einzelnen Erscheinungen erweitert, schließt seine Lehre die Vorstellung von der Nichtigkeit und Wertlosigkeit des einzelnen Individuums und den Gedanken, daſs dessen Selbständigkeit nur ein trügerischer Schein ist, in sich; und nur seine sofort dem letzten Grunde alles Seins zugewandte Denkweise hindert ihn, den realen Hintergrund für das vergängliche Individuum in der Gemeinschaft des Volksgeistes zu suchen.

Aus dem Zusammenwirken jener Faktoren aber ergiebt sich mit unentrinnbarer Notwendigkeit eine streng individualistische oder atomistische Auffassung der menschlichen Gesellschaft. Sie tritt uns bekanntlich schon bei Hobbes mit vollster Schärfe entgegen in seiner Lehre vom Staatsvertrage, in seiner Behauptung, daſs der natürliche Zustand der Menschen ein Kampf aller gegen alle sei, in seinem Worte: homo homini lupus. Der nächste Grund für diese Auffassung lag in dem unbeschränkten Egoismus, den man dem einzelnen Individuum als seine natürliche Eigenschaft zuschrieb; und diese Auffassung hängt wiederum eng mit jenem Intellektualismus zusammen, vermöge dessen das Denken des ganzen Zeitalters sich vorzugsweise dem Gebiete der willkürlichen Willensakte und logischen Überlegungen zuwandte, in deren Bereich allerdings thatsächlich die egoistischen Bestrebungen einen weiten Raum einnehmen, während sich das Gebiet des unwillkürlichen seelischen Lebens mit seiner breiten Schicht der sympathischen Gefühle und Neigungen der Aufmerksamkeit des Zeitalters fast völlig entzog. Diese egoistische Grundauffassung von der Natur des Einzelnen wurde nun auch auf das gesellschaftliche Zusammenleben und die ganze Kultur übertragen und zwar lassen sich in dieser Beziehung zwei verschiedene Strömungen unterscheiden: entweder behauptete man eine ursprüngliche Harmonie zwischen den egoistischen Interessen des Einzelnen und den Interessen der Gesamtheit, die also lediglich als eine Summe egoistischer Einzelinteressen aufgefaſst wurden, oder man schrieb den socialen Erscheinungen und dem ganzen Kulturleben einen noch ausgeprägter egoistischen Charakter zu als dem einzelnen Individuum, derart, daſs dieses Individuum auf ein höheres Niveau gestellt wurde, und man es nur mit seinen schlimmeren Seiten in das Kulturleben eingehen

liefs. Die erstere Auffassung ist am bekanntesten aus dem Gebiete der Nationalökonomie, wo sie uns in Gestalt der berühmten Lehre von der natürlichen Harmonie der Interessen und dem wirtschaftlichen Egoismus des Einzelnen als dem natürlichen Hebel alles wirtschaftlichen Fortschrittes entgegentritt. Auf dem Gebiete der Ethik tritt uns eine verwandte Erscheinung besonders im Bereiche der französischen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts entgegen, wo man unbefangen eine unbedingt egoistische Natur des Einzelnen voraussetzte und gleichwohl in ihr die Grundlage für die Entwicklung der öffentlichen Wohlfahrt erblickte, indem man in der Erziehung und dem moralischen Unterrichte hinreichende Mittel sah, den egoistischen Trieben der Einzelnen eine solche Richtung zu geben, dafs sie dem Gemeinwohl zugute kamen[1]. Die psychologische Grundlage dieser merkwürdigen Verquickung so widerstreitender Vorstellungen enthüllt eine Erörterung von Helvetius, wonach das Interesse der Gesamtheit niemals dem Interesse des Einzelnen widerstreiten kann, da es sich ja nur aus der Summe der Interessen der Einzelnen zusammensetzt.

Die zweite Auffassung vom Verhältnis der sittlichen Natur des Einzelnen zu der Gesellschaft tritt uns in Gestalt einer pessimistischen Kulturauffassung entgegen, welche ihre erste und zugleich eine ihrer schärfsten Ausprägungen in der bekannten Bienenfabel fand, und die in Rousseaus Kulturlehre kulminierte. Der Verfasser der Bienenfabel erblickt gerade in dem egoistischen Antrieb der Individuen den einzigen wirksamen Hebel für den öffentlichen Fortschritt derart, dafs mit dem Wegfall dieses Egoismus und dem Einzug einer rein sittlichen Gesinnung der Kulturfortschritt zum Stillstand kommen würde. In Rousseaus Lehre aber verschärft sich der Gegensatz zwischen der sittlichen Natur des Einzelnen und der unsittlichen der menschlichen Kultur zu dem Gegensatz zwischen dem idealen Naturzustand des isoliert gedachten Individuums, in dem dessen ursprüngliche sittliche Lauterkeit sich ungetrübt entfaltet, und dem realen durch die menschliche Kultur geschaffenen Zustande, dessen Hauptmerkmal eine allgemeine Verschlechterung jener reinen Menschennatur durch das Zusammenleben und die Berührung mit der Gemeinschaft ist. Hier ist der Gegensatz zwischen der sittlichen Natur des Menschen und seinem gesellschaftlichen Zusammenleben zu einer direkten Feindschaft beider Elemente gesteigert: alle höheren Elemente im geistigen Leben haben einen rein individuellen Ursprung,

[1] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 340.

während das Zusammenleben lediglich an die schlechte Seite der Menschennatur appelliert.

Gegenüber den vielen Elementen, welche einen so ausgeprägten Individualismus herbeiführten, erscheint auch derjenige Charakterzug der vorkantischen Philosophie machtlos, der an sich einer richtigeren Auffassung der menschlichen Gesellschaft die Wege zu bahnen geeignet gewesen wäre: wir meinen ihren Naturalismus. Indem er die Kluft zwischen dem geistigen und dem körperlichen Leben zu Gunsten des letzteren überbrückt, enthält er von vornherein die Neigung in sich, die Vorstellung der strengen Gesetzmäfsigkeit, die für das Gebiet des Naturgeschehens bereits entwickelt war, auch auf das Gebiet des seelischen Lebens zu übertragen. Am schärfsten kommt diese Neigung in der realistischen und materialistischen Strömung der vorkantischen Philosophie zum Ausdruck, während die idealistische Strömung durch das Vorwiegen des normativen und teleologischen Elementes in ihren überfliegenden, den letzten Idealen menschlichen Seins allzusehr zugewandten Spekulationen an der gebührenden Berücksichtigung der kausalen Seite des menschlichen Seelenlebens gehindert wurde. Innerhalb der materialistischen und realistischen Strömung aber hat sich jene kausale Betrachtung des menschlichen Seelenlebens vorwiegend nach zwei Richtungen entfaltet: erstens auf dem Gebiete der Associationspsychologie und zweitens in der Richtung gewisser psychophysischer Betrachtungen, welche in enger Verwandtschaft mit dem Materialismus die strenge Abhängigkeit der seelischen Vorgänge von körperlichen betonen.

Die Associationspsychologie ist vorzüglich in England angebaut. Schon Baco hat es angedeutet, dafs eine wissenschaftliche Psychologie nichts anderes sein dürfe als eine Mechanik der Vorstellungen und der Triebe. Und ebenso neigte Lockes ganze Philosophie zu dem Gedanken, dafs sich aus den einfachen Elementen des Seelenlebens alle höheren Vorgänge nach bestimmten Gesetzen ableiten liefsen. Die Associationspsychologie versuchte diesen Gedanken auf einem bestimmten Gebiete durchzuführen und so das individuelle geistige Leben unter rein kausale und mechanische Gesichtspunkte zu stellen. Von welcher Bedeutung dieses Bestreben war, läfst uns ein Hartley und ein Hume erkennen, dessen ganze Philosophie ja von dem Mechanismus der Associationen ausgeht. Der ursprünglich auf dem Gebiete des Naturgeschehens in der Neuzeit gebildete Begriff des Gesetzes wandert bei ihm in das Gebiet des seelischen Geschehens zurück, derart, dafs die Associationsgesetze als das Muster aller Ge-

setze, gleichsam als die normalen Gesetze erscheinen, von denen die Naturgesetze psychologisch begründete Folgen darstellen [1]. Mit Hume befinden wir uns aber bereits am Ende der Aufklärung, ein Hinweis darauf, wie sehr diese Associationspsychologie bereits die Schranken der Aufklärung zu durchbrechen angethan ist. Noch in einer andern Beziehung enthält sie ein Element, welches über die Aufklärung hinausstrebt. Mit dem Mechanismus der Associationen, vermöge dessen Eindrücke, die ein Individuum treffen, auch in anderen Individuen entsprechende seelische Vorgänge hervorzurufen imstande sind, hängt ja die Thatsache der Sympathiegefühle und der socialen Natur des Menschen eng zusammen. Schon der Begründer der Associationspsychologie, Hartley, hatte die Thatsache der Sympathie aus seiner Theorie zu erklären versucht, indem er darauf hinwies, daſs ursprünglich egoistische Interessen, welche mit einem bestimmten Objekte verknüpft sind, sich durch associative Übertragung schlieſslich in Gestalt selbstloser Neigungen auf dieses Objekt übertragen können. Die Sympathie spielt aber auch in der Ethik von Hume und ebenso von Smith eine groſse Rolle. Ihre Ethik weist bereits über die Aufklärung hinaus, indem sie der socialen Natur des Menschen in erheblichem Maſse Rechnung trägt, namentlich in Gestalt des Begriffes der Gerechtigkeit, der seinem ganzen Ursprung nach von Haus aus als ein Erzeugnis des socialen Lebens dargestellt wird.

So vielversprechend diese Keime waren, so konnten sie doch in den geschlossenen individualistischen Gedankenkreis keine erhebliche Bresche schieſsen. Noch unfähiger war dazu von Haus aus jene psychophysische Richtung, welche in dem französischen Materialismus ihre stärkste Ausprägung gefunden hat. Die hier mit ermüdender Ausführlichkeit erörterte Abhängigkeit des seelischen Lebens von seiner körperlichen Grundlage enthält in sich keine Elemente, welche über eine individualistische Betrachtung hinauswiesen, wie denn überhaupt die materialistische Psychologie stets durchweg individualistisch ist, indem sie einer atomisierenden Auffassung huldigt, welche nirgend über die Elemente des seelischen Lebens zur Würdigung ihrer komplizierteren Erzeugnisse hinausgeht. Und so begegnet uns auch in dem ganzen Vorstellungskreise der französischen Materialisten nichts, was einen sociologischen Charakter hätte. Bezeichnend dafür ist die Bedeutung, welche die französischen Materialisten der Erziehung und dem Unterricht für die Bildung und sittliche Läuterung der Massen zuschreiben; am bezeichnendsten ist die

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 159.

Behauptung La Mettries, dafs ein Affe durch Erziehung und Unterricht zu einem Menschen veredelt werden könne. Nirgend zeigt sich drastischer der völlige Mangel an historischem Verständnis als in diesem Beispiel, wo der Einflufs, den die Erlebnisse der früheren Geschlechter auf das geistige Leben des einzelnen Individuums ausüben, vollständig verkannt ist.

Es sind nur einzelne grofse Geister, denen es vergönnt war, den Bann der individualistischen Aufklärung stellenweise zu durchbrechen. Als ein solcher Vorläufer späterer Zeiten tritt uns schon in der Renaissance Machiavelli entgegen mit seiner antiken Auffassung vom Staate, die in den Einzelnen nur Mittel für sociale Zwecke erblickt. Wie gering entwickelt aber noch in ihm die wissenschaftliche und streng kausale Betrachtungsweise des menschlichen Lebens war, beweist seine Behauptung, dafs die Teilung der Macht im Staate unter die verschiedenen Faktoren, wofern sie nicht von Gesetzgebern bestimmt sei, nur von Zufällen abhängt. Der Gedanke, dafs sie in gesetzmäfsiger Weise durch die socialen Zustände bestimmt sei, fehlt völlig. Vor allem müssen wir hier Montesquieu erwähnen, der zuerst im Aufklärungszeitalter den Staat nicht als etwas Willkürliches, sondern als etwas Notwendiges hinstellt. Freilich auch bei ihm verkümmert die gesunde Fortführung dieses Gedankens. Indem er in seinem „Geist der Gesetze“ von der Zergliederung der Thatsachen bald zu einer Verherrlichung der englischen Verfassung eilt, die als ein Musterbild für seine Heimat hingestellt wird, erweist sich auch ihm jene Neigung zur Zurückdrängung des deskriptiven Standpunktes durch den normativen verhängnisvoll, die wir überall so hemmend finden. Vielversprechende Ansätze zu einer richtigen Würdigung des socialen Lebens begegnen uns auch bei Leibniz. An Stelle der substanziellen Auffassung des geistigen Lebens finden wir bei ihm eine aktuelle, welche den Schwerpunkt in das Geschehen verlegt, und damit ein Hemmnis weniger für die Erkenntnis der socialen Natur des Menschen. Ebenso wichtig ist der Begriff der Stetigkeit und der Entwicklung als eine conditio sine qua non für eine richtige Auffassung des geistigen Lebens der Gesamtheit. Auch seine Auffassung vom Staate erhebt sich weit über die individualistische Theorie des Polizeistaates, indem er dem Rechte die positive Bedeutung zuweist, an der Verwirklichung der sittlichen Aufgaben der Gesellschaft mitzuarbeiten. Gleichwohl bleibt auch er im wesentlichen in den Schranken des Individualismus befangen. Auch bei ihm wird durch das Überwuchern der teleologischen Neigung die kausale Betrachtung des geistigen Lebens zurückgedrängt, und mit dem Gedanken der Entwick-

lung bleibt er auf halbem Wege stehen, indem er in seinem abschliefsenden metaphysischen Vorstellungskreis für ihn keinen rechten Platz mehr findet: der naturalistische Grundzug der vorkantischen Philosophie tritt auch bei ihm trotz der Anläufe zu einer idealistischen Auffassung gerade in seinen abschliefsenden Vorstellungen wieder deutlich zu Tage, indem alles Geschehen der Monaden schliefslich als ein zweckloses Spiel erscheint, das keine tiefere Bedeutung besitzt. Und es mufste so erscheinen, weil alle höheren geistigen Güter nicht am Individuum, sondern an der Gesamtheit haften: ein Beweis, wie eng Individualismus und Naturalismus in seinem System zusammenhingen, und wie tief beide wurzelten.

Die Verdrängung des Individualismus der Aufklärung hängt eng mit der kantischen Philosophie zusammen. Aber schon vor und teilweise neben Kant, unabhängig von seiner Philosophie machen sich zwei Strömungen geltend, welche auf theoretischem Gebiete die Voraussetzung dieses Individualismus untergraben. Auf theoretischem Gebiet fand er ja seine starke Stütze in dem Intellektualismus der psychologischen Betrachtung. Gegen diesen war eine doppelte Opposition möglich, indem man entweder das Gefühl oder den Willen als den Kern des seelischen Lebens hinstellte. Die Gegenströmungen treten uns demgemäs einerseits in Gestalt der Gefühlsphilosophie des vorigen Jahrhunderts, andererseits in Gestalt einer von Herder ausgehenden Betrachtungsweise entgegen. Die Gefühlsphilosophie erweist sich ihrem ganzen Charakter und Ursprung nach als die schärfste Reaktion gegen jene einseitige Verstandesrichtung, welche der Aufklärung eigentümlich war. Sie entwickelte sich in einer doppelten Richtung, einer aristokratischen und einer demokratischen. Die erstere wird durch Hamann vertreten, der nicht blofs das Gefühl, sondern auch den Glauben dem Verstand und der menschlichen Vernunft entgegensetzte. Die letztere wird durch Rousseau vertreten, welcher gleichsam die Auflehnung der Massen gegen eine einseitige Verstandesbildung vertritt, die in ihrer aristokratischen Färbung den Gefühlen und Neigungen der breiten Volksschichten völlig entfremdet war. Nur in rein negativer Hinsicht hat diese Gefühlsphilosophie für die Entwicklung der sociologischen Vorstellungen Bedeutung, denn die einseitige Betonung des Gefühlslebens entspricht einem ausgeprägten Individualismus, der sich gegen den Druck der socialen Institutionen auflehnt. Auch Rousseau, in seiner ganzen Lebensführung das Vorbild des auf die Spitze getriebenen Individualismus, ist trotz seiner demokratischen Richtung von jeder Einsicht in die sociale Natur des Menschen weit entfernt.

Die zweite Strömung, welche sich gegen den Intellektualismus der Aufklärung wendet, geht von Herder aus und läfst sich durch die beiden Begriffe der Volksseele und der Entwicklung kennzeichnen. Die Gabe der Einfühlung, der Congenialität gegenüber den Erzeugnissen fremder Litteraturen hebt Herder weit über die unhistorische Denkweise der Aufklärung hinaus. Er hat den Begriff der Volksseele geradezu entdeckt und damit die Aufmerksamkeit nachdrücklich auf jenes Gebiet des psychischen Lebens gelenkt, welches vermöge des unwillkürlichen und triebartigen Charakters seiner Vorgänge eine durchgängige Übereinstimmung unter den einzelnen Individuen zeigt und daher zur Ausbildung richtigerer sociologischer Vorstellungen von vornherein disponiert. Dazu tritt der Entwicklungsgedanke, den Herder vorzüglich in seinen „Ideen" sowohl nach der kausalen wie nach der teleologischen Seite hin auf die ganze Geschichte der Menschheit angewendet hat. Nach der kausalen Seite hin ist es sowohl die Abhängigkeit des Einzelnen vom Volksgeiste wie insbesondere die Abhängigkeit der einzelnen Völker und ihrer Kultur von der Naturumgebung, die er ausführlich erörtert hat. Daneben macht sich die teleologische Denkweise häufig in eigenthümlichen Unklarheiten geltend. Durch die „Ideen" zieht sich die unbestimmte Vorstellung einer göttlichen Kraft hindurch, die sich in allen möglichen Formen, z. B. als organische Kraft bethätigt. Für das eigentümliche Schwanken Herders zwischen einer mehr mechanischen und einer teleologischen Auffassung ist es bezeichnend, dafs er die in einer früheren Schrift scharfsinnig verteidigte natürliche Entstehung der Sprache in den „Ideen" wieder zu Gunsten eines göttlichen Ursprunges fallen läfst. Dieses merkwürdige Schwanken hat seinen Grund in der ganzen geistigen Eigenart Herders. Betrachten wir seinen ganzen Lebensgang, wie ihn uns jüngst — vorzugsweise vom psychologischen Gesichtspunkte aus — Eugen Kühnemann vor Augen gestellt hat, so können wir uns in zwiefacher Hinsicht der Vorstellung einer traurigen Halbheit nicht erwehren. Herder ist erstens frühzeitig in seiner Entwicklung erstarrt und hat zweitens sein reiches inneres Geistes- und Gemütsleben nur zu einem Bruchteil in entsprechende geistige Schöpfungen umzusetzen vermocht. Der tiefste Grund dafür liegt in einer gewissen, seinem Wesen eigenen Zwiespältigkeit zwischen Verstand und Gemüt, in einer zu starken Entfaltung des Gemütslebens, welche die ruhige zergliedernde Thätigkeit des Verstandes zu sehr beschränkte. Daher auch bei ihm so vielfach das Überwiegen des normativen Gesichtspunktes vor dem beschreibenden. Daher auch seine zwei Hauptschwächen: erstens der Mangel an einer hinreichen-

den begrifflichen Durcharbeitung, zu der das drängende Gefühl den zaudernden Verstand nicht kommen liefs, und zweitens der Mangel an einer hinreichenden Durchführung seiner Gedanken im einzelnen, zu der ihm ebenfalls die Ruhe fehlte. In eigentümlicher Weise treten uns diese Schwächen auch bei Herders Erörterung über die menschliche Sprache entgegen. Gerade die Sprache bildet ja ein Gebiet des unwillkürlichen, der Thätigkeit der Gesamtheit entfliefsenden geistigen Lebens, für welche der Individualismus kein Verständnis besitzt. Indem aber Herder die Worte der Sprache nur als Merkmale und Zeichen für ihre im Geiste von vorn herein und unabhängig vom Worte schon vorausgesetzten Begriffe auffafst, zu denen die Worte sich gewissermafsen nur zufällig nachträglich hinzugesellt haben, kommt er über den Dualismus zwischen dem Gebiete des höheren und dem des niederen psychischen Lebens nicht hinaus, der ihm die vollständige Erfassung der socialen Natur des menschlichen Seelenlebens unmöglich macht. Herder war in dieser Beziehung der treue Schüler Hamanns, bei dem uns der nämliche Dualismus angesichts seines ausgeprägten Individualismus freilich weniger überrascht. Erst Wilhelm von Humboldt ist es gewesen, der diesen Dualismus überbrückte, indem er die Sprache als Organ des Gedankens auffafste und so die Begriffe und ihre lautlichen Ausdrücke zeitlich wie sachlich zu einer Einheit verschmolz[1]. Im ganzen hat daher auch Herder trotz aller hoffnungsvollen Ansätze den Gedankenkreis der Aufklärung nicht zu überwinden vermocht. Die Romantik mit ihrem Eingehen auf das Leben der Volksseele mufs in ihm zwar ihren geistigen Urheber verehren, allein Herder selbst blieb an der Schwelle des gelobten Landes stehen: es zu betreten war erst den folgenden Generationen ermöglicht.

3. Kant und das neunzehnte Jahrhundert.

Kants Philosophie bezeichnet einen tiefgreifenden Wendepunkt wie auf dem Gebiete des ganzen geistigen Lebens, so auch im Bereiche der sociologischen Vorstellungen. Für dies letztere Bereich hat er den Umschwung freilich weniger direkt als indirekt durch seine Lehre herbeigeführt, mit deren Konsequenzen sich der bisherige Individualismus nicht mehr verträgt — Konsequenzen, die freilich er selbst nur bis zu einem gewissen Grade und nur teilweise gezogen hat, derart, dafs wir hier zwischen dem geistigen Gehalt seiner

[1] Steinthal, Der Ursprung der Sprache S. 19. 57. 60.

Lehre und ihren einzelnen gleichsam von den Zufälligkeiten des empirischen Individuums und seines psychologischen Mechanismus beeinflufsten Gestaltungen wohl zu unterscheiden haben. In dem allgemeinen durch Kant herbeigeführten Wechsel der philosophischen Anschauungen können wir für unsere Zwecke fünf einzelne Punkte unterscheiden.

Zunächst ersetzt Kant den bisherigen Naturalismus in der Betrachtung der Welt durch eine idealistische Denkweise, welche den Dualismus zwischen Geist und Körper zu Gunsten des ersteren überbrückt. In ihm vollzieht sich gleichsam ein Stück Selbstbesinnung der modernen, sich zunehmend auf ihre eigenen geistigen Werte besinnenden und zur Herrschaft über die Aufsenwelt gelangenden Menschheit; aus ihm spricht jenes Selbstbewufstsein der modernen Menschheit, welches sich des unbedingten Mehrwertes alles geistigen Seins so sicher bewufst ist, dafs es in der ganzen Körperwelt hinfort nur die Mittel für die Realisierung geistiger Zwecke zu erblicken vermag. Äufserlich betrachtet vollzog sich allerdings bei Kant der Übergang vom Naturalismus zum Idealismus auf Grund rein theoretischer, nämlich erkenntnistheoretischer Erwägungen welche die ganze körperliche Aufsenwelt auf die Stufe einer Reihe von Erscheinungen herabdrückten. Wenn wir aber den wahren Grund dieses Umschwunges weniger in solchen theoretischen Erwägungen als in praktischen Ursachen suchen, so befinden wir uns damit gewifs nicht im Widerspruch mit den Thatsachen des inneren Seelenlebens des grofsen Philosophen, in dessen Interessen die praktische Seite der Philosophie in Wahrheit stets der theoretischen voranstand.

Der zweite Punkt besteht in dem Zurückdrängen der normativen oder teleologischen Betrachtungsweise durch die beschreibende oder kausale, oder genauer gesagt, in einer eigentümlichen und glücklichen Verknüpfung beider, in einer harmonischen Abgrenzung ihrer beiderseitigen Ansprüche im Gegensatz zu der Einseitigkeit, mit der die vorkantische Philosophie sich vorwiegend der normativen, bisweilen aber auch der rein mechanistischen Betrachtungsweise hingegeben hatte. Zunächst scheint allerdings das Überwiegen des praktischen Interesses vor dem theoretischen in Kants Philosophie auf ein einseitiges Überragen des normativen Gesichtspunkts hinzudeuten, und in der That ist er davon stellenweise nicht ganz frei, wie z. B. seine Kritik der Herderschen Ideen zeigt und überhaupt seine ganze Geschichtsphilosophie, bei der der Gedanke einer kausalen Zergliederung zu Gunsten des Entwurfes eines Idealbildes des menschlichen Seins zurücktritt. Die helle Beleuchtung, die Kants sittliches

Bewufstsein dem Begriffe der menschlichen Freiheit verleiht, läfst die kausale Bedingtheit allen menschlichen Lebens allzusehr ins Dunkle treten, als dafs Kant unmittelbar das Verständnis der socialen Natur der menschlichen Seele hätte fördern können. Gerade hier tritt uns der Gegensatz zwischen den einzelnen Ausführungen und dem Geiste der kantischen Philosophie am ausgesprochensten entgegen. Von dem Gebiete des geschichtlichen Lebens abgesehen, hat aber Kant die Grenze zwischen den Ansprüchen der kausalen und der teleologischen Betrachtungsweise in gerecht abwägender Weise gezogen. Schon in einer seiner frühesten Schriften, in der Naturgeschichte des Himmels, tritt uns eine eigentümliche harmonische Denkweise entgegen, die es als eine unerschütterliche Gewifsheit ansieht, dafs beide Betrachtungsweisen völlig berechtigt sind, jede auf ihrem Gebiete, und dafs daher durch eine voreilige Vermengung beider ebensoviel geschadet würde, wie es schliefslich einen Punkt geben mufs, von dem aus beide mit gleicher Berechtigung und gleichem Erfolge angewendet werden können. So kann man z. B., so streng kausal auch jedes einzelne Geschehen in der Natur verläuft, doch den ganzen Vorgang des Weltverlaufes von dem ersten Augenblick der Entstehung des Planetensystems an unter den teleologischen Gesichtspunkt stellen. Diese eigentümliche antinomische Denkweise, die ihren tiefsten Grund ebenfalls nicht in theoretischen Erwägungen, sondern in einer praktischen Zuversicht hatte, nämlich in dem Vertrauen, dafs die Welt die Anwendung beider Denkweisen gestatten mufs, hat Kant im weitern Verlauf seiner Philosophie nur einmal irre geführt, nämlich bei Betrachtung der organischen Welt, wo er bekanntlich der kausalen Erörterung und Zergliederung allzuenge Grenzen gezogen hat zu Gunsten einer teleologischen Auffassung.

Als dritter Punkt tritt uns in der Theorie des Seelenlebens die Verdrängung des Intellektualismus durch den Ethelismus, d. h. durch eine Auffassung, welche den Willen in den Mittelpunkt des geistigen Lebens stellt, entgegen. Wie sehr auch dieser Umschwung seinen Grund auf praktischem Gebiet, nämlich in dem ausgeprägten moralischen Selbstbewufstsein Kants hat, bedarf keines Wortes. Und wie sehr der Ethelismus zur Erkenntnis der socialen Natur des Menschen disponiert, haben wir schon angedeutet[1]. Kant

[1] Bei Augustin z. B., der einen ausgeprägten Ethelismus vertritt, finden wir feinsinnige Erörterungen über die Sinne, über das dunkle Leben des Willens im Kinde, Beobachtungen über Rythmus im geistigen Leben u. dgl. (Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 335).

hat jene Hinwendung nicht vollzogen; er hat ihr aber den Weg gebahnt, indem er die Unterscheidung der älteren idealistischen Philosophie zwischen einem niederen und einem höheren Erkenntnisvermögen aufgab und statt dessen Sinnlichkeit und Verstand als zwei koordinierte Erkenntnisquellen unter der Form des anschaulichen und des begrifflichen Erkennens hinstellte. Damit war jene einseitige Hinwendung der Betrachtung zu der höheren Erkenntnis- und Willensthätigkeit an der Wurzel gefafst.

Viertens hat Kant energisch den Entwicklungsgedanken betont, zwar mehr auf dem Gebiete des organischen Lebens als auf dem des geschichtlichen und darin Herder nachstehend, dort aber mit bestimmter begrifflicher Ausprägung und ungetrübter von teleologischen Verunreinigungen. Es bedurfte nur der Übertragung dieses Gedankens auf das Gebiet des geistigen Lebens, um den Individualismus an der Wurzel zu töten; denn die Lehre vom Wachsen der geistigen Güter im Laufe der Generationen ist unzertrennlich mit dem weiteren Gedanken verknüpft, dafs jede Generation auf dem Boden der vorhergehenden steht und demgemäfs als ein Ganzes betrachtet werden mufs, während umgekehrt der Einzelne auch deswegen nicht als abgeschlossenes Ganzes gelten kann, weil er in der Richtung seines Lebens von den vorhergehenden Generationen wesentlich bestimmt wird.

Fünftens finden wir bei Kant statt der bisherigen substanziellen eine aktuelle Denkweise und zwar vorzüglich auf dem hier am meisten in Betracht kommenden Gebiet, dem des psychischen Lebens. In seiner berühmten Kritik der rationalen Psychologie zerstört Kant die Vorstellung einer Seelensubstanz und ersetzt sie durch den Begriff einer wesentlich formalen Einheit des geistigen Geschehens. Damit war abermals ein Haupthemmnis für die Ausbildung des Begriffes einer nur in aktueller Form vorzustellenden Volksseele beseitigt.

Dieses die grofsen Grundgedanken Kants, deren weiterer Ausbau auch einen völligen Umschwung auf dem Gebiete der socialpsychologischen Vorstellungen herbeiführen mufste. Kant selbst hat bei diesem Umschwunge nicht mitgewirkt. Seine eigenen Vorstellungen über die Natur des geistigen Lebens bewegten sich zum grofsen Teil noch in dem Bannkreis der Anschauungen der Aufklärung. So grofs und so neu waren seine bahnbrechenden Gedanken, dafs sie gleichsam über die Kräfte seines eigenen Geistes hinausgingen, dafs der Mechanismus seines eigenen geistigen Lebens ihnen den Gehorsam versagte, ihnen nicht überall zu folgen vermochte, vielmehr teilweise sich noch in den alten Geleisen bewegte, deren Unrichtigkeit sich doch als zwingende

Konsequenz seiner eigenen Gedanken ergab. Mit der resignierten Einsicht in die Begrenztheit aller menschlichen Geisteskräfte und in die Notwendigkeit, daſs der geistige Reichtum groſser Männer nur halb in ebenbürtiger Geistesschöpfung in die Auſsenwelt tritt, müssen wir bekennen, daſs Kant selbst, der das philosophische Gebäude der Aufklärung von Grund aus zerstörte, in manchen Punkten noch in ihrem Bann gefangen blieb und so neben bahnbrechenden neuen Gedanken ausgeprägte Rückständigkeiten erkennen läſst. Als eine solche tritt uns zunächst sein Dualismus auf sittlichem Gebiet entgegen, der einem gewissen Miſstrauen in die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes entspringt und im schärfsten Widerspruch zu der auf theoretischem Gebiet hergestellten Einheit zwischen Sinnlichkeit und Verstand steht. Eng damit zusammen hängt jene Substanzialisierung der Ideale in Gestalt der übersinnlichen Welt, die wiederum mit der von ihm so nachdrücklich vertretenen aktuellen Denkweise, gemäſs der jene Ideale nur die Bedeutung letzter Ziele im menschlichen Leben beanspruchen dürfen, auf das schärfste kontrastiert. In dem Gedanken, daſs die Ideale auf Erden keine Heimat haben, wie in seiner ganzen rigorosen, bisweilen fast asketisch angehauchten Ethik, fühlen wir uns fast an das mittelalterliche Christentum erinnert. Der Dualismus, den seine Erkenntnislehre überbrückt hat, klafft hier auf das schärfste. Ebenso rückständig ist jener Individualismus, der Kant in seinen geschichtsphilosophischen Erörterungen dem Staate nur die Bedeutung der Erziehung des Einzelnen zur Freiheit zuerkennen läſst, und mit dem sich naturgemäſs, wie schon oben betont, ein Überwiegen der teleologischen Denkweise in der Betrachtung des geistigen Lebens der Menschheit verknüpft. Auch die intelligible Welt Kants entspringt einer Anschauungsweise, die das Wesen des Weltprozesses in das Individuum verlegt.

Wenden wir uns nun der Verarbeitung zu, welche die folgende Zeit den Kantschen Grundgedanken angedeihen lieſs, soweit sie für unser Thema in Betracht kommt, so wollen wir diese Verarbeitung nicht weiter im einzelnen verfolgen, vielmehr hauptsächlich nur unter dem Gesichtspunkte der Frage betrachten, welche Rolle dabei die naturwissenschaftliche Denkweise gespielt hat, und wie weit sich die Herausbildung richtigerer socialpsychologischer Vorstellungen im Gebiete der eigentlichen Geisteswissenschaften mit deren eigenen Hilfsmitteln vollzogen hat. Bedenkt man, daſs der Begriff der Gesetzmäſsigkeit und des kausalen Zusammenhanges erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts aus dem Gebiete der Naturwissenschaften in die Geschichtsschreibung eingedrungen ist, wo bisher fast nur die

teleologische Betrachtungsweise geherrscht hatte, so wird man einen erheblichen Einflufs der Naturwissenschaften von vornherein nicht in Abrede zu stellen geneigt sein. Zunächst vollzog sich allerdings die weitere Entwicklung vorwiegend in dem Gebiete der Geisteswissenschaften. Insbesondere die Romantik kommt hier in Betracht. Wir erinnern nur an Savignys Lehre von der socialen, aller individuellen Willkür entzogenen Natur des Rechtes, an Fichtes charakteristischen Übergang von einer individualistischen Auffassung der Gesellschaft zu seiner späteren Forderung, dafs der Einzelne sich den Interessen der Gesamtheit unterordne und an Hegels glänzende Lehre vom objektiven Geist. Freilich verfielen die glänzenden Anläufe der romantischen Philosophie wieder dem alten Übel des Überwiegens der normativen Betrachtungsweise vor der beschreibenden.

Von einer andern Seite her wurde diese Einseitigkeit überwunden, freilich nicht, ohne dafs neue Einseitigkeiten von anderer Art an Stelle der alten traten. Die eben beschriebene Richtung, welche in ihrer Betrachtung den Willen und insbesondere den unwillkürlichen, triebartigen Willen der Gesamtheit bevorzugt, wurde durch eine andere verdrängt, welche in gewisser Beziehung an die Aufklärung erinnert. Zu dieser rückt sie ihre teils individualistische, teils intellektualistische Färbung in eine gewisse Verwandtschaft, während ihre Betonung der Gesetzmäfsigkeit auf den Einflufs der Naturwissenschaften hinweist. Der letztere Zusammenhang ist in der That um so unverkennbarer, als sich einige ihrer Vertreter direkt auf die Naturwissenschaften berufen. Andererseits hat eine einseitige naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Welt, sowie sie im besondern das Weltbild der Aufklärung und ihre Auffassung von der Natur der Gesellschaft vorwiegend beeinflufste, an sich eine gewisse Neigung zu einer individualistischen und intellektualistischen Betrachtungsweise. Beide Eigentümlichkeiten, der Zusammenhang mit der Aufklärung und der Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen Denkweise, weisen daher gegenseitig auf einander hin, und zwar dürfen wir den Einflufs der Naturwissenschaft dabei als den primären und hauptsächlich mafsgebenden betrachten.

Zunächst ist hier Comte zu nennen. In seiner Geschichtsphilosophie gehen zwei Grundgedanken nebeneinander her[1]: erstens die Betonung des Einflusses, welchen die Naturumgebung und die wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Gestaltung des geschichtlichen Lebens ausüben und zweitens die Voranstellung des Intellektes unter den

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 324.

Seelenkräften bei der Betrachtung derjenigen psychischen Faktoren, von denen die Entwicklung der Kultur bedingt ist. Zu einer eingehenden Durchführung dieser Gedanken liefs Comte die Zwiespältigkeit seiner Natur, in der das Pathos den Intellekt an seiner freien Bethätigung hinderte, nicht kommen: auch bei ihm macht sich später ein verhängnisvolles Überwiegen des normativen vor dem deskriptiven Standpunkt geltend. Wohl aber knüpft sich an sein System eine Reihe weiterer Entwicklungen. Indem nämlich dessen beide oben erwähnten Grundgedanken sich voneinander loslösten, entstanden zwei Richtungen geschichtsphilosophischer Betrachtungen, welche beide auf ihn zurückweisen[1]. Erstens die materialistische Geschichtsphilosophie, welche alle politischen Vorgänge auf wirtschaftliche zurückführt und die wirtschaftlichen Zustände überhaupt als das vorzugsweise Mafsgebende in der Entwicklung der Kultur hinstellt — eine Anschauung, welche sich bekanntlich die moderne Socialdemokratie zu eigen gemacht hat, und deren teilweise Berechtigung für die Geschichtswissenschaft in der Schaffung der Disciplin der Wirtschaftsgeschichte anerkannt ist, ebenso wie in dem breiten Raum, den z. B. die Darstellung der wirtschaftlichen Zustände und Faktoren in einem Werke wie Lamprechts Deutscher Geschichte einnimmt. Die zweite Richtung ist die intellektualistische; sie erblickt in dem menschlichen Verstand und seiner Entwicklung das treibende Element des geschichtlichen Lebens. Hierher gehört aufser Buckle auch Hellwald und teilweise auch Lippert, dessen Princip der Lebensfürsorge allerdings auf der Grenze einer intellektualistischen und einer ethilistischen Auffassung steht[2]. Nicht blofs in positiver Hinsicht charakterisieren sich die Auffassungen dieser Männer als intellektualistisch, sondern auch, von Lippert teilweise abgesehen, in negativer, indem sie eine Entwicklung oder gar einen mafsgebenden Einflufs des sittlichen Lebens überhaupt in Abrede stellen.

Der Individualismus bildet eine durchgängige, wenn auch gleichsam latent bleibende Eigentümlichkeit dieser Systeme. Der ausgeprägte Intellektualismus eines Buckle und Hellwald kann einer individualistischen Auffassung schon deswegen kaum entgehen, weil sich in den ausgeprägt intellektuellen Prozessen die sociale Natur des Menschen am wenigstens offenbart. Dazu kommt bei beiden, wie auch bei der materialistischen Geschichtsphilosophie die Betonung des Egoismus, welche die Würdigung der Sympathiegefühle, die für die sociale

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 325.
[2] Hellwald, Kulturgeschichte, 3. Aufl., I, 21. Lippert, Kulturgesch. I, 3.

Natur des Menschen eine so wesentliche Rolle spielen, erschwert. Aber auch Männer wie Spencer und Stuart Mill stehen ganz oder teilweise auf dem Boden des Individualismus. Es hängt das damit zusammen, daſs teils die Erscheinungen der Physik mit ihrem atomistischen Verhältnis zwischen den einzelnen Bestandteilen und dem Ganzen einen bestimmenden Einfluſs auf ihre Anschauungen übten, teils damit, daſs sie den organischen Disciplinen und der Entwicklungslehre vorzüglich den Gedanken entnahmen, daſs die Eigenschaften höherer Entwicklungsstufen bereits auf den tieferen vorgebildet sein müssen, also die socialen in den organischen, die organischen in den physikalischen [1].

Eine entschiedene Abkehr von diesem Individualismus knüpft an Herbart an. Es sind eigentümliche Widersprüche zwischen einer naturwissenschaftlich-mechanischen und einer geschichtlich-socialen Denkweise, die uns bei ihm entgegentreten. In der Betonung der Gesetzmäſsigkeit des geistigen Lebens steht er streng auf dem Boden der Naturwissenschaft, ja er hat dieser Stellung in seiner Statik und Mechanik des Seelenlebens den denkbar schärfsten Ausdruck gegeben. Auf dieselben Einflüsse weist auch der Intellektualismus hin, der in seinem psychologischen System herrscht, wo es lediglich die Vorstellungen sind, aus denen durch ihre gegenseitigen Hemmungen die Gefühls- und Willensakte abgeleitet werden. Ferner gehört hierhin der krasse Individualismus seiner Metaphysik. Zu den Lehren seiner theoretischen Philosophie aber steht seine praktische Philosophie in dem schärfsten Gegensatz. Der Gottesbegriff seiner Religionsphilosophie wird lediglich als ein praktisches Postulat eingeführt, während er sich auf theoretischem Wege aus der Vielheit der „Realen“ nicht ableiten läſst. Und in seiner Ethik statuiert Herbart einen Gesamtwillen, welchem sich alle Einzelwillen unterordnen, und welchem zwar keine wirkliche, aber doch eine ideelle Gesellschaftsseele entspricht, die in ihren Äuſserungen der einzelnen Seele analog gedacht wird, indem sich die einzelnen Seelen zu ihr ähnlich verhalten sollen, wie die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewuſstsein [2]. So überraschend dieser Sprung von einer individualistischen zu einer ganz entgegengesetzten Anschauung auch erscheint, so ist doch in Herbarts Psychologie ein Punkt enthalten, der einer solchen ganz entgegengesetzten Auffassung zur Anknüpfung dienen kann: es ist das der Charakter der Passivität, den er dem

[1] Ausführlicheres hierüber bei Wundt, Logik II, 2 S. 482—489.

[2] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 386.

ganzen Seelenleben aufprägt, vermöge dessen die innere Einheit des individuellen Seelenlebens zurückgedrängt wird zu Gunsten einer mehr selbständigen Auffassung der einzelnen Vorstellungen, für die das Bewufstsein gleichsam nur den Raum abgiebt, innerhalb dessen sie sich unbekümmert um einander bewegen. Es ist gewifs kein Zufall, dafs Herbart das Verhältnis der Einzelwillen zum Gesamtwillen vergleicht mit dem Verhältnis der einzelnen Vorstellungen zum individuellen Gesamtbewufstsein. Denn die Einheit des Seelenlebens erscheint bei ihm so sehr nicht blofs jedes substantiellen, sondern auch jedes inhaltlichen und wesentlichen Charakters entkleidet und statt dessen auf eine reine formale Bedeutung beschränkt, dafs von diesem Standpunkt aus die Konzeption eines Gesamtwillens, dessen Einheit ja auch nur aktueller und wesentlich formaler Art ist, ganz besonders erleichtert und jedenfalls viel leichter war, als von jedem anderen Standpunkt aus, welcher der Einheit des Seelenlebens mehr Bedeutung beilegt.

Von der Herbartschen Philosophie gingen diejenigen Männer aus, welche in der Folge zuerst tiefer greifende theoretische Vorstellungen von der Natur des geistigen Gesamtlebens auszubilden versuchten. Auf ihr fufsten Lazarus und Steinthal, als sie im Jahre 1859 die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft gründeten. In der einleitenden Abhandlung, mit der beide den ersten Band eröffneten, ist schon der Grundgedanke der Völkerpsychologie treffend dahin charakterisiert, dafs die Gesamtheit mehr ist als die Summe der einzelnen Individuen, und dafs daher auch die Erzeugnisse des psychischen Gesamtlebens nicht durch eine blofse Addition individueller seelischer Vorgänge erhalten werden können. Neben Lazarus und Steinthal mufs in diesem Zusammenhange Bastian genannt werden. Der Würdigung seiner psychologischen Arbeiten hat sich leider immermehr die zunehmende Dunkelheit und die Unübersichtlichkeit seiner Darstellung hemmend in den Weg gestellt. Es ist in dieser Beziehung bezeichnend, dafs er in Wundts Arbeiten mit keiner Silbe erwähnt ist. Seine psychologische Anschauung weist durchaus auf Herbart hin, namentlich in der Passivität, die er dem Einzelnen gegenüber der Gesamtheit zuschreibt. Das psychische Leben der Gesamtheit und ihre Erzeugnisse, insbesondere im Gebiete der Mythologie, treten in seinen Darstellungen mit so überwältigender Energie auf, dafs die Selbständigkeit der Individuen ihnen gegenüber vollständig verschwindet, und diese letzteren überall lediglich als das Substrat für seelische Vorgänge betrachtet werden, welche nur in der Gesamtheit ihren Ursprung haben. Zum Beweise citieren wir nur

ein Wort: „Was in uns denkt, ist der Wachstumsprozefs psychischer Thätigkeit, auf den wir aufmerksam sind[1].“ Mit andern Worten: nicht der Mensch denkt, sondern es denkt in ihm. Neben dieser Passivität tritt uns in Bastians Psychologie aber noch ein anderer Charakterzug entgegen, den wir als Intellektualismus bezeichnen möchten. Überall finden wir in Bastians Erörterungen immer nur die Vorstellungsseite des psychischen Lebens in Betracht gezogen: es ist der sogenannte Völkergedanke, dessen Entwicklung und Gesetzmäfsigkeit den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Bemühungen bildet — der Völkergedanke, wie er sich uns vor allem im Bereiche der mythologischen Vorstellungen kund thut. In der Einseitigkeit, mit der Bastian gerade dieses Gebiet der wissenschaftlichen Bearbeitung empfiehlt und gerade von ihm sich die tiefste Aufklärung über die Natur des menschlichen Geisteslebens wie der menschlichen Kultur überhaupt verspricht, bekundet sich aufs schärfste, wenn auch mehr stillschweigend als ausdrücklich, der in Rede stehende Intellektualismus, den wir gewifs zu Herbart in Beziehung setzen dürfen.

Stellt so die von den eben genannten Männern vertretene Herbartsche Schule eine nachdrückliche Reaktion gegen den Individualismus der Comteschen Geschichtsphilosophie und verwandter Richtungen, sowie überhaupt der vorwiegend von der naturwissenschaftlichen Denkweise beeinflufsten Systeme dar, so macht sie sich doch wieder einer gleichen Einseitigkeit in der entgegengesetzten Richtung schuldig, indem sie das Individuum zu Gunsten der Gesamtheit jeglicher Bedeutung und Selbständigkeit beraubt. Erst von einer andern Seite her drang eine zwischen diesen beiden Extremen in mehr harmonischer Weise die Mitte haltende Anschauung in die socialpsychologischen Vorstellungen ein. Es ist die moderne Sociologie mit dem Begriff des Kampfes der Gesellschaftsklassen, die hier in Betracht kommt. Ihre Lehren, wie sie neuerdings besonders durch Gumplowicz und Ratzenhofer vertreten sind[2], stellen in den Mittelpunkt der Betrachtungen die einzelnen Parteien oder socialen Klassen, welche jede für sich betrachtet, ein homogenes Ganzes darstellen, zusammengesetzt aus den wesentlich gleichartig fühlenden und denkenden und in ihren Bestrebungen übereinstimmenden Individuen, die aber innerhalb des Staates zu einander im Verhältnis des Gegensatzes und des Kampfes stehen, derart, dafs der Staat teils auf der Unterdrückung

[1] Bastian, Ethnologie S. XII.

[2] Gumplowicz, Der Rassenkampf; Grundrifs der Sociologie; Die sociologische Staatsidee; Sociologie und Politik. — Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik, 3 Bde.

der schwächeren durch die stärkeren Parteien, teils auf einem Kompromiſs der einander widerstrebenden Klassen beruht. Der groſse Fortschritt, der uns hier gegenüber den oben erörterten Anschauungen von Lazarus und Bastian entgegentritt, besteht vor allem darin, daſs hier das Verhältnis der konstituierenden Elemente zu dem resultierenden Ganzen nicht mehr bloſs als das der Übereinstimmung und der Sympathie, sondern auch als das der Verschiedenheit und des Kampfes erscheint. Damit haben die konstituierenden Elemente wieder bis zu einem gewissen Grade jene Selbständigkeit gewonnen, deren sie die auf Herbart fuſsenden psychologischen Betrachtungen beraubt hatten. Der weitere Punkt, daſs hier nämlich als das konstituierende Element nicht das Individuum, sondern die sociale Gruppe oder Partei erscheint, ist mehr von thatsächlicher Bedeutung für die engere Ausgestaltung der Gesellschaftslehre, als von principieller Tragweite für die socialpsychologische Grundanschauung. Denn in der ursprünglichen Form ist die Lehre überhaupt nur für diejenigen Kulturformen zutreffend, innerhalb deren sich bereits verschiedene Klassen entwickelt haben, während sie für die auf der niedrigsten Stufe der menschlichen Gesittung stehenden unsteten Völker, bei denen eine durchgängige wirtschaftliche und sociale Gleichheit herrscht, in dieser Fassung nicht mehr zutreffen würde. In psychologischer Hinsicht kann aber zwischen diesen verschiedenen Kulturstufen kein principieller Unterschied vorhanden sein. Der psychologische Kern jener sociologischen Anschauung tritt daher erst zu Tage, wenn wir an die Stelle der socialen Gruppe wieder das Individuum und dieses nun seinerseits zu der Gesamtheit nicht bloſs in das Verhältnis der Unterordnung setzen, sondern ihm zugleich eine gewisse Selbständigkeit, eine gewisse Bedeutung auch in dem Rahmen seiner individuellen Existenz zuschreiben. Der Hauptvertreter der in Rede stehenden sociologischen Staatsidee ist freilich selbst in seinen psychologischen Betrachtungen dieser Natur des Individuums nicht gerecht geworden. Wo er das Einzelwesen der menschlichen Gesellschaft betrachtet, stoſsen wir auch bei ihm auf jene Vorstellung reiner Passivität, wie sie uns in den Anschauungen Herbarts und seiner Schule entgegentritt, nur daſs als das übergeordnete Element hier nicht die Gesellschaft als Ganzes, sondern die sociale Gruppe erscheint. Nicht das Individuum, sondern die Gruppe allein bestimmt nach ihm das sociale Leben. Seine Auffassung von der Unselbständigkeit des individuellen Seelenlebens erinnert stellenweise fast wörtlich an Lazarus oder Bastian; so die folgende Stelle: „Der gröſste Irrtum der individuellen Psychologie ist die Annahme, der Mensch denkt.

Was im Menschen denkt, das ist nicht er, sondern seine sociale Gemeinschaft; die Quelle seines Denkens liegt nicht in ihm, sondern in dem socialen Medium, und er kann nichts anderes denken als so, wie es sich aus den Einflüssen des socialen Mediums ergiebt" [1].

Den letzten Schritt hat in dieser Beziehung erst Wundt gethan, indem er eindringlich die doppelte Natur des menschlichen Individuums betonte, das einerseits überall eine gewisse Selbstständigkeit besitzt und andererseits zugleich als ein sociales Element von Haus aus dazu angelegt ist, in einer gröſseren Gesamtheit aufzugehen [2]. Mit dieser Auffassung verträgt sich die weitere sociologische Lehre vom Klassenkampf nicht bloſs, sondern sie erhält durch diese eigentlich erst ihre tiefere psychologische Begründung. Faſst man nämlich das Individuum als ein vollständig passives, jeder Selbständigkeit entbehrendes Element auf, so erscheint es schwer begreiflich, wie eine aus solchen Elementen gebildete Gruppe zu derjenigen Selbständigkeit und Fähigkeit des Kampfes gegenüber den anderen Gruppen kommen sollte, die ihr zugeschrieben wird. Mag auch das sociale Leben der Gruppen Eigenschaften entfalten, die im Individuum noch nicht ausdrücklich zu Tage getreten sind, so erfordert doch schon das überall bewährte Princip der Stetigkeit, wenigstens die Keime und Dispositionen dazu auch in den einzelnen Elementen vorauszusetzen. Der Satz, daſs die socialen Gruppen zu anderen Gruppen sowohl in das Verhältnis der Feindschaft wie in das des Kompromisses und Zusammenschlusses treten können, erfordert daher als Ergänzung und Voraussetzung auch den Satz, daſs schon das einzelne Individuum sowohl des willenlosen Aufgehens in das Leben der Gesamtheit, wie auch des selbständigen Verhaltens ihr gegenüber fähig ist.

Wir dürfen die hier entwickelte Anschauung schon deswegen für richtig halten, weil die historische Betrachtung uns zeigt, daſs in ihr die bisher zwischen den beiden Extremen des unbeschränkten Individualismus und des unbeschränkten Kollektivismus hin und her pendelnden Anschauungen ihre Gleichgewichts- und Ruhelage gefunden haben. Schon die Hartnäckigkeit, mit der beide Anschauungen sich behaupten, und die weite Herrschaft, die beide sich erworben haben, weist darauf hin, daſs beiden nicht jeder Wahrheitsgehalt von vornherein abzusprechen ist. Die Theorie vom Staatsvertrage und von

[1] Gumplowicz, Grundriſs der Sociologie S. 167. Vgl. ferner z. B. Rassenkampf S. 36; Sociologie und Politik S. 54.

[2] Wundt, System der Philosophie S. 593—601.

der natürlichen Feindschaft des einzelnen Individuums gegen seine Mitmenschen hätte schwerlich eine so allgemeine Anerkennung finden können, entbehrte sie jeder psychologischen Grundlage. Umgekehrt schöpfte der schrankenlose Kollektivismus eines Lazarus und Bastian seine Kraft unmittelbar aus den Thatsachen, welche den Gegenstand der völkerpsychologischen Betrachtung ausmachen. Beide einander widerstreitende Anschauungen erscheinen mit einander versöhnt in dem Begriff der doppelten Natur des Menschen, vermöge deren er zugleich ein selbständiges Wesen und ein Element einer höheren Einheit bildet.

4. Die Gegenwart.

Wir wollen in diesem Abschnitte der Reihe nach die Wissenschaft und Litteratur der Gegenwart — die öffentlichen Verhältnisse sprechen so laut, daſs wir sie mit Stillschweigen übergehen können — kurz daraufhin betrachten, wie weit in ihnen ausgesprochener- oder unausgesprochenermaſsen die Einsicht von der socialen Natur des Menschen zum Durchbruch gekommen ist oder sich geltend zu machen beginnt, oder wie weit wenigstens die Erscheinungen und Thatsachen auf diesen Gebieten zu zutreffenden sociologischen Vorstellungen disponieren.

Von den Wissenschaften kommen naturgemäſs in erster Linie hier die Geisteswissenschaften in Betracht. Indessen sind auch in der Entwicklung, welche die Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten durchgemacht haben, einige Züge vorhanden, welche in unserm Zusammenhange nicht unerwähnt bleiben dürfen. In erster Linie ist hier natürlich die schon oben betonte Entwicklung der organischen Disciplinen zu erwähnen. Davon abgesehen, haben wir auch im Bereiche der anorganischen Disciplinen, insbesondere im Bereiche der mechanischen und physikalischen Naturbetrachtung einige bedeutsame Wandlungen festzustellen. Gerade die einseitige Entwicklung der mechanischen und physikalischen Disciplinen prädisponierte ja im Zeitalter der vorkantischen Philosophie so sehr zu einer individualistischen Auffassung, weil dort überall das Ganze lediglich als Summe seiner Teile aufgefaſst wird, und zwar einerseits im Bereiche der Mechanik bei Betrachtung der Kräfte und Bewegungen, andererseits im Gebiete der Atomistik, wo der einzelne Körper als ein bloſses Aggregat einzelner Atome aufgefaſst wird. Diese Anschauungen sind in den letzten Jahrzehnten teilweise überhaupt zurückgedrängt, teilweise ist ihre Bedeutung und psychische Wirksamkeit durch gewisse andere, der Aufmerksamkeit sich aufdrängende That-

sachen und Begriffe vermindert worden. Drei Punkte kommen in dieser Beziehung in Betracht. Erstens der Übergang von einer substanziellen zu einer aktuellen Naturbetrachtung im Bereiche der Physik. Seinen Anfang hat dieser Wandel im Bereiche der Wärmelehre genommen, wo mit der Entdeckung der Erhaltung der Energie und des mechanischen Wärmeäquivalentes die Lehre von der Wärme als eines Stoffes zu Gunsten der Auffassung der Wärme als einer Form der Bewegung zurücktreten mufste. In neuerer Zeit hat sich seit der Entdeckung der elektrischen Strahlen der entsprechende Wandel auch im Bereiche der Elektricitätslehre vollzogen, deren Grundbegriff fortan nicht mehr die strömenden elektrischen Teilchen, sondern die elektrischen Schwingungen und Energieelemente sind. In dem Mafse aber, in dem überall in unsern Vorstellungen von der Materie und ihren Vorgängen die stofflichen Elemente zurückgedrängt werden zu Gunsten von Bewegungsvorgängen, welche hinfort die Grundlage der Erscheinungen bilden, verliert auch die Atomistik an Bedeutung für die Gestaltung unserer letzten Vorstellungen über die Materie, weil das Element, an das sie anknüpft, nämlich das Atom, zu Gunsten des Bewegungsvorganges an Bedeutung einbüfst. Im Zusammenhang damit stehen zweitens die Bemühungen, die Fernkräfte durch Nahkräfte zu ersetzen, wie dieses im Bereiche der Elektricität bereits gelungen ist, für die Schwerkraft immer noch angestrebt wird, und zugleich die Materie als eine den Raum kontinuierlich erfüllende Masse aufzufassen. Die hier auftretenden Vorstellungen bedrohen deswegen die Herrschaft und den Einflufs der Atomistik, weil psychologisch betrachtet jede Umwandlung diskreter Verhältnisse in kontinuierliche die Neigung zu einer atomistischen Denkweise vermindert. Drittens kommt hier vor allem der mafsgebende Einflufs in Betracht, den der Energiebegriff sich in der modernen Physik erobert hat, und der bereits zur Erschaffung einer besonderen Disciplin, der sogenannten Energetik, geführt hat. Indem an Stelle der Massenteilchen und der sie bewegenden Kräfte die Energie in den Vordergrund der Betrachtung tritt, gewinnt diese zunehmend einen abstrakten und rein rechnerischen Charakter. Die Vorstellungen, die man sich von der Konstitution der bewegten Masse macht, sind für die Thatsache der Erhaltung der Energie und der Umwandlung ihrer einzelnen Formen von geringer Bedeutung und müssen so in dem Mafse verblassen, in dem der Begriff der Energie als Centralbegriff der Physik an Bedeutung gewinnt. Indem ferner die Energie einzelner Systeme als eine stetig in Raum und Zeit sich verändernde Gröfse gedacht wird, gewinnt dadurch die Kontinuitätstheorie gegen-

über der atomistischen Körperbetrachtung fortgesetzt an Aussicht und Boden; und da ferner die Energie nichts Substantielles ist, sondern lediglich die Möglichkeit gewisser Bewegungen und Wirkungen bedeutet, so bildet die Energetik den naturgemäfsen Abschlufs für die Umwandlung der substanziellen Naturbetrachtung in die aktuelle, sowie umgekehrt ihre Entwicklung durch diese Umwandlung begünstigt wird.

Fassen wir alles zusammen, so sehen wir die moderne Physik im Gegensatze zu der älteren zunehmend einen rein begrifflichen und abstrakten Charakter annehmen und auf die Ausbildung anschaulicher Vorstellungen über die letzten Grundlagen des Naturgeschehens verzichten. Die atomistische Auffassung der Körperwelt erscheint immer mehr als eine blofse Möglichkeit, neben der andere Möglichkeiten vorhanden sind, und der rein mechanistischen Betrachtungsweise, für die das Ganze gleich der Summe seiner Elemente ist, tritt die Vorstellung der Kontinuität als ein ebenbürtiger und mehr den innern Zusammenhang der einzelnen Vorgänge betonender Gesichtspunkt zur Seite. Es ist klar, dafs der Wandel, der sich hier vollzogen hat, einen günstigeren Boden für die Ausbildung zutreffender sociologischer Vorstellungen geschaffen hat, sowohl negativ durch Zurückdrängung der atomistischen Betrachtungsweise, wie positiv durch Einführung der Begriffe der Kontinuität und der Energie, vermöge deren die Betrachtungsweise sich mehr dem Ganzen als seinen einzelnen Elementen zuwendet[1].

Weit stärker wird die Entwicklung der sociologischen Anschauungen natürlich durch die Entwicklung der modernen Geisteswissenschaften gefördert. Wir erwähnen zunächst die Bedeutung der Statistik der Massenerscheinungen, die von Haus aus den stärksten Gegensatz gegen jede individualistische Betrachtungsweise enthält. Weite Kreise auf die sociale Natur des Menschen aufmerksam zu machen, ist auch die sogenannte kriminelle Anthropologie geeignet. Zwar bekämpfen sich auf ihrem Gebiete heute noch zwei entgegengesetzte Anschauungen, von denen die eine den wichtigsten Grund der Verbrechen in besonderen individuellen fehlerhaften und krankhaften Anlagen sucht, während die andere die Existenz eines besonderen

[1] Erst nach dem Niederschreiben des obigen Abschnittes wurde dem Verfasser die Rede von Wilhelm Ostwald, Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus (Leipzig 1895), bekannt, welche zum Teil ähnliche Gedanken entwickelt. Die von fachmännischer Seite gegen sie eröffnete Polemik gilt nur der logischen, nicht der hier in Betracht kommenden psychologischen Seite der Sache.

Verbrechertypus in Abrede stellt und statt dessen die socialen Verhältnisse für die einschlägigen Erscheinungen verantwortlich macht. Ist der Kampf zwischen beiden auch noch nicht entschieden, so ist doch schon heute die Richtigkeit der letzteren Anschauung bis zu einem gewissen Grade aufser Zweifel gestellt: jeder Blick auf die Berichte der grofsstädtischen Gerichtsverhandlungen lehrt uns, dafs, sowie die Leber Galle secerniert, so unsere socialen Verhältnisse mit Notwendigkeit bestimmte Mengen von Vergehen und Verbrechen hervorbringen. Auch auf dem Gebiete der Staatswissenschaft und Volkswirtschaft hat sich durchweg ein Übergang von einer individualistischen zu einer socialistischen Betrachtungsweise vollzogen. Die moderne Staatswissenschaft hat die alte Vertragstheorie ebenso bei Seite geschoben, wie die Nationalökonomie die Lehre von der Harmonie der Interessen zu Gunsten einer mehr socialistischen Betrachtungsweise verlassen hat.

Dasselbe, was für die Gesellschaftswissenschaften gilt, gilt auch für die historischen Disciplinen. Allgemein tritt uns bei ihnen zunächst ein Zug zur psychologischen Vertiefung entgegen, der indirekt auch einen fördernden Einflufs auf die Ausbildung richtiger socialpsychologischer Vorstellungen ausüben mufs; überall begnügt man sich nicht mehr mit der Feststellung äufserer Thatsachen, sondern schreitet über sie hinaus zur Zergliederung der inneren Vorgänge, welche jene erzeugt haben. Wir können als Belege Taines psychologische Analyse der französischen Revolution anführen oder die neue Biographie Herders von der Hand Künemanns, welche, die erste in ihrer Art, die äufseren Thatsachen als bekannt voraussetzend sich lediglich um die Feststellung des inneren Lebens ihres Helden bemüht. Typisch sind ferner im Gebiet der Geschichte der Philosophie die Bemühungen Euckens, in den Systemen der grofsen Denker nicht blofs den logischen Gehalt zu bestimmen, sondern auch die ganze Lebensstimmung festzustellen, aus der jene Systeme hervorgingen und die wieder aus ihnen spricht[1]. Würdig treten solchen Beispielen die Bemühungen

[1] Eucken, Die Lebensanschauungen der grofsen Denker. — Charakteristisch weniger wegen ihres Inhaltes an sich als deswegen, weil ein Philologe sie spricht, sind auch die folgenden Worte Useners: Man übersieht, „dafs jenseit der Herrschaft der für uns geltenden Logik und Erkenntnislehre es lange Abschnitte der Entwicklung gegeben hat, worin der menschliche Geist sich langsamen Schrittes zum Begreifen und Denken hindurcharbeitete und unter wesentlich verschiedenen Gesetzen des Vorstellens und Sprechens stand. Unsere Erkenntnislehre wird solange des nötigen Unterbaues entbehren, bis Sprachwissenschaft und Mythologie die Vorgänge des unwillkürlichen und unbewufsten Vorstellens aufgehellt haben.“ Usener, Götternamen S. 31.

der modernen Völkerkunde, an deren Spitze in dieser Beziehung Ratzel steht, zur Seite, die stummen Schätze der Museumsethnographie zum Reden zu bringen, von ihnen sich die Erlebnisse der einzelnen Kulturgüter erzählen und die Frage entscheiden zu lassen, ob sie von anderen Völkern entlehnt oder selbstständig geworden sind. Der Charakter aller modernen ethnographischen Bemühungen besteht darin, daſs sie nicht dem Kulturapparat an sich gelten, sondern ihn nur als eine Reihe von Zeugnissen für die inneren psychologischen Vorgänge betrachten. In der Litteraturgeschichte tritt uns die eingehende Würdigung des Milieus im Bereich der Biographie entgegen sowie die Beachtung, die man den Wanderungen des Stoffes, den halb oder ganz unbewuſsten Entlehnungen des Stoffes schenkt. Innerhalb der Geschichtswissenschaft zeugen die Verhandlungen der letzten Deutschen Historikertage von einer wachsenden Lokalisierung der Forschung und der wachsenden Beachtung, die man der Landes- und Provinzialgeschichte schenkt. Ferner wird neben der politischen Geschichte den wirtschaftlichen und geistigen Zuständen der Völkermassen immer mehr Beachtung geschenkt. Bezeichnend sowohl für den Wandel wie für das Bewuſstſein, mit dem er sich vollzieht, sind die mannigfachen Diskussionen principieller Art, die in letzterer Zeit in den Kreisen der Historiker ausgefochten sind. Sie drehen sich vorzüglich um zwei Fragen: um das Verhältnis des führenden Geistes zu seiner Zeit und um das Verhältnis der Kulturgeschichte zur politischen Geschichte — Fragen, auf die an späterer Stelle unsere Betrachtung ebenfalls eingehen wird.

Endlich weisen wir noch auf einen Umstand hin, auf die Erweiterung des Horizontes bei der Betrachtung des geistigen Lebens über das Gebiet des klassischen Altertums hinaus — eine Erweiterung, die sowohl nach der prähistorischen wie nach der ethnographischen Seite hin erfolgt. Welche Bedeutung in dieser Beziehung z. B. die vergleichende Rechtswissenschaft mit ihrem weiten Gesichtskreise gegenüber der Beschränkung des Blickes auf das römische Recht mit seinem ausgeprägten Individualismus hat, bedarf keines Wortes. Wie einseitig sich heute vielfach die Beschränkung auf das klassische Altertum ausnimmt, lehrt uns die Gestalt Victor Hehns, bei dessen kulturgeschichtlichen und völkerpsychologischen Schilderungen wir mit Bedauern überall die mangelnde Kenntnis paralleler Vorkommnisse im Gebiet der Naturvölker wahrnehmen. Fast rührend wirkt auf uns die Freude, mit der er gelegentlich bei der Betrachtung der genossenschaftlichen Eigentumsverhältnisse der russischen Bauern, für die ihm zunächst nur einige Parallelen aus dem

klassischen Altertum gegenwärtig sind, eine zufällig gefundene Parallele unter den Indianern konstatiert, während doch gerade hier Analogien im Bereiche der Naturvölker in Hülle und Fülle vorliegen [1]. Und so klassisch nach der Seite der Form auch sein Buch über Haustiere und Kulturpflanzen ist, so verhängnisvoll ist für seinen Inhalt wiederum jene Beschränkung, infolge deren es schon jetzt durch das Werk Eduard Hahns [2], dessen Betrachtung die ganze Erdoberfläche umfaſst, inhaltlich überholt erscheint.

Auf dem Gebiete der Kunst und der schönen Litteratur ist ein ähnlicher Wandel zu konstatieren. Eine tiefe Kluft trennt auch hier die Aufklärung von dem neunzehnten Jahrhundert. Die ganze Kunst der Aufklärung besitzt einen ausgeprägt individualistischen und damit zusammenhängend einen optimistischen und aristokratischen Charakter, der eng mit der Ausschlieſsung der Massen des Volkes aus ihrem Gesichtskreise zusammenhing. Innerhalb des so begrenzten Gesichtskreises und unter dem Einflusse einer Lebensauffassung, welche die Hingabe an die groſsen Aufgaben des Staates von den sittlichen Zielen ausschloſs, erwuchs ein eigentümliches Lebensideal, welches sich um die harmonische Entfaltung der Persönlichkeit drehte. Neben der Verengung des Gesichtskreises kommt als ein zweites Moment in Betracht, daſs eine rationalistische Betrachtung des Lebens von vornherein das Verständnis für seine tragischen Elemente erschwert; denn das Tragische im Leben, der Kampf des Einzelnen mit den Forderungen der Gesellschaft und der Sieg übermächtiger Leidenschaft wurzeln in jenen mehr unwillkürlichen tieferen Schichten des Bewuſstseins, welche dem Verständnis der Aufklärung fern lagen. Auch deswegen neigte die Aufklärung zu einem Optimismus, der einer gewissen Enge und Flachheit häufig nicht entbehrt.

Im Gegensatz dazu ist die Kunst und Litteratur unseres Jahrhunderts von vornherein durch die Richtung auf das Pessimistische und Tragische und durch ein tieferes Verständnis für die sociale Natur des Menschen gekennzeichnet. Ein Hang zur Reflexion, zur psychologischen Analyse ist teils die Folge, teils die Ursache dieser Eigentümlichkeiten. Ehe wir sie im einzelnen betrachten, sei darauf hingewiesen, wie scharf sich gerade auf diesem Gebiete die Grenzlinie zwischen der alten und der neuen Zeit ziehen läſst. Sie verläuft mitten zwischen Goethe und Schiller, zwischen Mozart und

[1] Victor Hehn, De moribus Rutenorum S. 42. 153.

[2] Eduard Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Leipzig 1895.

Beethoven. Goethe steht im wesentlichen noch im Banne der individualistischen und optimistischen Anschauung der Aufklärung; das eigentliche tragische Element fehlt in seiner Kunst völlig, denn auch der Faust ist durch eine optimistische Auffassung der sittlichen Natur des Menschen gekennzeichnet, welche den Begriff des Tragischen als einer unsühnbaren Verschuldung auch hier ausschliefst. Bei Schiller im Gegenteil das tiefste Verständnis für den tragischen Charakter des menschlichen Lebens wie für die sociale Natur des Menschen. Die tragische Stimmung entspringt bei ihm nicht blofs dem Konflikt zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit, sondern auch der Einsicht in die tiefe unüberbrückbare Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. Indem er das Ideal unvergleichlich viel höher stellte als die Aufklärung, in deren Vorstellungskreisen eine solche unüberbrückbare Kluft überhaupt nicht vorhanden war, hatte er den Optimismus der Aufklärung an der Wurzel untergraben. Ein ähnliches Verhältnis in der Musik zwischen Mozart und Beethoven. Der optimistische Charakter der Aufklärung spiegelt sich in der Musik des Einen so gut, wie in der des Anderen der grüblerische Hang und die Neigung zu pessimistischen Betrachtungen und einer tragischen Lebensauffassung. Die Vollendung und Gewandtheit der Formen in der Musik des vorigen Jahrhunderts kann den modernen Menschen nicht immer über ein gewisses Gefühl der inneren Leere hinweg täuschen, die bei allem Reichtum der Formen bestehen bleibt, weil der geistige Gehalt jener Musik unter der Armut des Lebensideals der Aufklärung notwendig leiden mufste.

Ein tieferes Verständnis für die sociale Natur des Menschen tritt uns in der modernen Litteratur teils unmittelbar, wo sie sich mit den Massen beschäftigt, teils mittelbar dort entgegen, wo sie sich mit den tragischen Konflikten innerhalb der menschlichen Seele beschäftigt, mag dieser Konflikt seine Quelle in der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit oder in der Verkoppelung der höheren geistigen Regungen mit einer tieferen Schicht innerhalb des individuellen Bewufstseins haben. Was den ersten Punkt anbetrifft, so kommt hier die Beachtung in Betracht, die die Kunst in unserm Jahrhundert dem vierten Stande geschenkt hat. In diesem Stande hat sich der Einzelne noch viel weniger von der Gesamtheit losgelöst, als es innerhalb der gebildeten Stände wenigstens auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint; dieser Stand wirkt überhaupt nur vermöge seiner Massen; seine sociale Natur liegt daher viel klarer auf der Hand als die der höheren Schichten der Bevölkerung. Aber auch von dem vierten Stande abgesehen zeigt die moderne Litteratur stellen-

weise einen von der Wissenschaft entlehnten Hang, das menschliche Leben, und zwar nicht bloſs nach seiner individuellen, sondern auch nach seiner socialen Seite unter dem Gesichtspunkt der Gesetzmäſsigkeit zu betrachten. Der Begriff des Milieu spielt bei Zola bekanntlich eine ebenso wichtige Rolle wie bei seinem kritischen Landsmann, und seine Dichtungen zeigen den Einzelnen durchweg in strenger Abhängigkeit nicht bloſs von seiner Familie und seinen Vorfahren, sondern überhaupt von dem ganzen Milieu, von der Stimmung und den Plänen und Gedanken der Zeit und den Anschauungen seines Standes.

Mittelbar wird das Verständnis für die sociale Natur des Menschen auch durch jene mehr individualistisch gearteten Dichter gefördert, deren Schöpfungen sich um den tragischen Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit drehen. Wir erläutern das an Ibsen. Nicht bloſs die breiten Massen treten als das reale Gegenbild des Ideals bei ihm auf, sondern auch innerhalb des individuellen Lebens führt ihn die psychologische Analyse, indem er die Zwiespältigkeit des individuellen Seelenlebens, sein Schwanken zwischen idealen Regungen und einem Rückfall auf ein tieferes Niveau zergliedert, auf die Vorstellung einer tieferen Schicht des Bewuſstseins, welche sich der freien Entfaltung einer idealeren Gesinnung hemmend in den Weg stellt, und deren Ursprung auf frühere Geschlechter hinweist, die sich in dem Fortbestehen dieser Schicht noch heute wirksam zeigen — eine Anschauung, die er bekanntlich in dem Begriffe der „Gespenster“ verdichtet hat. — Eine dritte Richtung der modernen Litteratur kommt hier nur insofern in Betracht, als sie trotz ihrer individualistischen Lebensbetrachtung durch ihre psychologische Vertiefung mittelbar auch das Verständnis für die sociale Natur des Menschen fördert. Der Dualismus zwischen höherem und tieferem Seelenleben, dessen Erörterung unserer modernen Litteratur im Gegensatz zur Aufklärung gemäſs ihres Verständnisses für die Nachtseiten des Lebens eigen ist, erscheint hier als ein Konflikt, der sich rein innerhalb des Individuums abspielt, nämlich als ein Konflikt zwischen seiner höheren geistigen und seiner tieferen sinnlichen Natur. Es ist das geschlechtliche Leben, das hier besonders in der französischen Litteratur vielfach in den Brennpunkt der Betrachtung tritt. Gerade hier zeigt sich die Existenz gleichsam einer tierischen Seite im menschlichen Leben am unverhülltesten. Der Gegensatz zwischen ihr und dem rein geistigen Gebiet des höheren Bewuſstseins ist zu groſs, als daſs der grübelnde moderne Mensch achtlos an ihm vorübergehen oder jene Vereinigung von Gegensätzen mit der unbefangenen Naivität

des klassischen Altertums betrachten könnte. Die psychologische Analyse lenkt auch hier die Aufmerksamkeit auf die tieferen Schichten des Seelenlebens und auf den Gegensatz zwischen dem Tier — la bête humaine — und dem Engel im Menschen. Von da ist ja nur ein Schritt zu dem Gedanken, dafs dieser simultane Gegensatz ursprünglich auf einem successiven beruht und für die Abhängigkeit des Einzelnen von den Erlebnissen der vergangenen Geschlechter einen Beweis liefert.

5. Das philosophische Weltbild.

1. Einer so weltbewegenden Frage vermag sich auch die Philosophie nicht zu entziehen, will sie anders ihre führende Stelle im geistigen Leben der Zeit behaupten und seinen Bedürfnissen und Strömungen Rechnung tragen. In der That glauben wir den Einflufs dieser Strömungen in einem grofsen Umschwunge zu erkennen, in dem uns heute das philosophische Leben begriffen zu sein scheint. Die Philosophie befindet sich stets in enger Abhängigkeit von den übrigen Wissenschaften; bisher waren es die Naturwissenschaften, welche in dieser Beziehung die Hauptrolle spielten, heute scheinen sie ihren bestimmenden Einflufs an die Geisteswissenschaften allmählich abzutreten. Dieser Wechsel steht im Zusammenhange damit, dafs überhaupt die Naturwissenschaften ihre höchste Blüte schon erreicht zu haben scheinen, indem sie durch eine Reihe fundamentaler Begriffe und Gesetze für alle Zeit einen festen Rahmen geschaffen haben, innerhalb dessen die weitere Forschung nur noch im einzelnen die Erscheinungen zu zergliedern vermag. Im Gebiete der Geisteswissenschaften beginnen dagegen erst heute die grundlegenden und fundamentalen Aufgaben zu dämmern[1]. Bislang ist man hier über die Einzelforschung, ja teilweise über das blofse Sammeln von Stoff ohne jede Verarbeitung nicht erheblich hinausgekommen, Die Verarbeitung des so aufgehäuften Materials nach psychologischen Gesichtspunkten, die Auffindung allgemeiner Typen und allgemeiner Gesetzmäfsigkeiten steht erst der Zukunft bevor. Wie in den Tagen der Renaissance das Reich der Natur als ein verheifsungsvolles Wunderland erschien, das die ersten Forscher mit zagenden Schritten betraten, um seine Wunder der erstaunten Welt zu verkünden, so dehnt sich vor uns heute das weite Gebiet des geistigen Lebens und der Geisteswissenschaften als ein Land aus, dessen Geheimnisse zu entschleiern unsere

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 8.

Zeit eben erst mit zagendem Versuche beginnt. Und wie einst Ulrich von Hutten von seiner Zeit schrieb, es sei eine Lust in ihr zu leben, so gilt in rein intellektueller Hinsicht dasselbe auch von der Gegenwart. Auch für uns steigt am Horizont das frische Morgenrot einer neuen Zeit herauf, die ihr Senkblei in die Tiefen des individuellen und socialen Seelenlebens zu tauchen verspricht. Nicht Königreiche, sondern neue Welten sind hier zu erobern — Dinge freilich, von denen unsere Zeit mehr ahnen als erleben und von denen unserer Generation höchstens schwache Anfänge zu schauen beschieden sein wird.

2. Bei diesem Umschwunge wird dann auch dieselbe wissenschaftliche Denkweise, welche seit der Renaissance in das Gebiet der Naturbetrachtung siegreich eingedrungen ist, auch bei der Betrachtung des geistigen Lebens sich die Herrschaft erwerben und die heute auf diesem Gebiete in dem weiten Kreise der Gebildeten noch herrschende naive Auffassungsweise verdrängen. Diese naive Auffassungsweise ist teils eine mythologische, teils eine substanzielle. Im allgemeinen betrachtet heute der Gebildete, soweit er seinem Denken keine logischen Zügel anlegt, das geistige Leben immer noch unter dem mythologischen Gesichtspunkt, welcher in allem Geschehen nur eine zusammenhanglose Reihe zufälliger und willkürlicher Einzelerscheinungen erblickt. Es ist insbesondere ein mifsverstandener Begriff der Freiheit, der hier mitspricht. Zumal in der auch bei den Gebildeten noch weit verbreiteten Verständnislosigkeit gegenüber allen Massenerscheinungen äufsert sich diese mythologische Denkweise, indem man die relative Freiheit des Einzelnen, vom Durchschnitt des seelischen und socialen Lebens sich zu entfernen, in eine absolute verwandelt und so die Voraussetzungen für alle Durchschnittsbetrachtungen auf diesem Gebiete untergräbt. Als Beispiel führen wir die Anschauungen über die Gruppen der Verbrecher und der Prostituierten an. Die wissenschaftliche Denkweise kann zur Erklärung dieser Massenerscheinungen nur entweder an die Einwirkung socialer Faktoren oder an besondere pathologische Belastung denken; und in der That existieren beide Arten von Theorien. Die populäre mythologische Denkweise hingegen sieht in ihnen nichts als eine regellose Anhäufung individueller Zufälligkeiten, die einer einheitlichen kausalen Analyse weder fähig noch bedürftig sind. Neben diese mythologische tritt die substanzielle Denkweise, welche im Bereiche des geistigen Gesamtlebens und der socialen Erscheinungen auch bei wissenschaftlichen Erörterungen heute noch die Hauptrolle spielt. Statt die komplexen Erscheinungen des geistigen Lebens bis

ins einzelne kausal zu zergliedern, beruhigt sich diese Betrachtungsweise bei gewissen allgemeinen abstrakten Begriffen, wie Religion, Moral, politischen Verhältnissen und dergleichen. Diese Begriffe bilden gleichsam das sociale Analogon zu den abstrakten Begriffen der Vermögenspsychologie des vorigen Jahrhunderts, die ebenfalls in der Aufstellung gewisser allgemeiner sogenannter Vermögen und der Zurückführung der einzelnen Erscheinungen des Seelenlebens auf sie das Endziel der psychologischen Betrachtungen erblickte. Diese Auffassung, welche heute aus der wissenschaftlichen Psychologie verbannt ist, ist dem allgemeinen Gesetz des Wanderns der wissenschaftlichen Vorstellungen gemäſs heute in die weiteren Kreise der gebildeten und teilweise auch noch der gelehrten Welt siegreich eingedrungen. Insbesondere die Versuche, die Schicksale und zumal die Verfallserscheinungen einzelner Völker und Kulturen zu erklären, operieren noch immer mit derartigen allgemeinen Begriffen, bei denen sich ihre Betrachtung beruhigt, ohne zu bedenken, daſs diese Begriffe lediglich Sammelnamen für komplexe psychische Erscheinungen darstellen, und daſs teils das religiöse, politische und sittliche Leben ebensosehr von dem allgemeinen Zustand des geistigen Lebens bedingt ist, wie es diesen wiederum bedingt, teils jene verschiedenen Gebiete unter einander in der mannigfachsten Wechselwirkung stehen, sodaſs wir es an Stelle der vermeintlichen Ursachen teils nur mit äuſseren Kundgebungen innerer Zustände, teils mit Parallelerscheinungen und Wechselwirkungen zu thun haben.

3. So wie hier an Stelle der mythologischen und substanziellen Betrachtungsweise eine streng wissenschaftliche treten muſs, ebenso wird die wissenschaftliche Betrachtungsweise des geistigen Lebens auch die verhängnisvoll gewordene einseitige normative Betrachtungsweise durch eine vorwiegend deskriptive zu ersetzen haben — ein Wandel, der sich innerhalb der gelehrten Welt erst teilweise, innerhalb der gebildeten noch kaum vollzogen hat. Wie hemmend die Neigung wirkt, sogleich über die Feststellung der Thatsachen hinweg zur Betrachtung der Normen und Ideale überzugehen, hat uns unser geschichtlicher Rückblick hinlänglich gelehrt. So begreiflich jene Ungeduld erscheint, welche sofort über die Thatsachen zur Aufrichtung der Normen hinwegeilt, so sehr ist sie unter Umständen geradezu kulturfeindlich. Die affektlose Betrachtung ist ein ebenso spätes wie verdienstvolles Erzeugnis hoher Kultur, das erst der Ausbildung eines Hemmungsmechanismus, der Bändigung der praktischen Natur des Menschen durch die theoretische entspringt. Wie sehr hier ein Wechsel des Standpunktes den Bedürfnissen unserer Zeit ent-

spricht, kann vielleicht das Beispiel Nietzsches lehren, dessen grofse vorübergehende Erfolge zum Teil wohl mit darauf beruhen, dafs er in der Betrachtung des sittlichen Lebens mit seiner Unterscheidung einer Herrenmoral und Sklavenmoral der Neigung zu einer rein deskriptiven Betrachtungsweise einen überreichen Tribut gezollt hat, indem ihm in einer entgegengesetzten Einseitigkeit das Verständnis für die Thatsache der Entwicklung und die Fähigkeit, unter wechselnder Hülle den bleibenden idealen Gehalt zu erkennen, verloren ging.

Die Nachteile einer einseitig normativen Betrachtungsweise, wie sie hier zu überwinden ist, lassen sich unter drei Gesichtspunkte ordnen. Erstens bleibt die Aufstellung aller Normen und Ideale unfruchtbar, solange ihnen die nötige Grundlage in Gestalt sicherer Thatsachen fehlt. Nirgend ist das vielleicht deutlicher als auf dem Gebiete der theoretischen Pädagogik, deren Leistungen sich einseitig in der Aufstellung von Unterrichts- und Erziehungsnormen erschöpfen, ohne sich um die Feststellung der einschlägigen zu Grunde liegenden Thatsachen zu bemühen. Untersuchungen wie die über die rasche Ermüdung der Schüler innerhalb einer Stunde bilden heute noch völlig vereinzelte Ausnahmen, und doch ist eine einzige derartige Untersuchung wertvoller als hundert Bände voll pädagogischer Normen. Für das Gebiet der Ethik erinnern wir in dieser Beziehung an Wundts Ethik, deren lichtvolle Klarheit nicht zum wenigsten darauf beruht, dafs hier, wohl zum ersten Mal, dem normativen Teil ein ausführlicher deskriptiver in Gestalt eines völkerpsychologischen Überblickes über das sittliche Leben vorangeschickt ist. Und für die Ästhetik verweisen wir auf Grosses Buch: Die Anfänge der Kunst, worin die psychologischen Grundlagen der künstlerischen Leistungen der Jägerstämme gewürdigt sind.

Ein zweiter Nachteil liegt in der Entstellung der Thatsachen, die auf diesem Wege so leicht durch ihre Vermengung mit den Idealen entsteht. Eine den Normen einseitig zugewandte Betrachtung reifst gleichsam die Thatsachen in ihrem Schwunge mit sich fort und umgiebt sie so mit einer falschen Verklärung. Insbesondere ist so die sittliche Natur sowohl des einzelnen Individuums wie der Gesellschaft in eine übertrieben günstige Beleuchtung gerückt worden. Die Erziehung und die Religionslehre, welche das Leben lediglich unter dem Gesichtspunkte der Ordnung nach sittlichen Normen betrachten, pflanzen uns unwillkürlich von früh auf den Irrtum ein, als ob diese sittlichen Normen nun auch thatsächlich die einzigen oder wenigstens die bevorzugten Motive des menschlichen Handelns bildeten, während sie in Wirklichkeit doch nur ein Motiv neben an-

deren abgeben. Eine Einsicht wie die der modernen Staatswissenschaft, daſs alle höheren Staatsformen auf einem Klassenkampf und einem Widerstreit entgegengesetzter wirtschaftlicher und politischer Parteiinteressen beruhen, würde gewiſs früher zum Durchbruch gekommen sein, hätte sie nicht erst jene täuschende verschleiernde Hülle sittlicher Vollkommenheit, mit der die hergebrachte normative Betrachtungsweise die menschliche Gesellschaft gleichsam bedeckt hat, von ihr abstreifen müssen. Dasselbe Schauspiel wie auf ethischem finden wir auch auf logischem Gebiete, in jener intellektualistischen Auffassung der Aufklärung, für die der Mensch eigentlich eine logische Maschine bildete — eine Anschauung, die auch noch heute unwillkürlich, soweit wir uns nicht geflissentlich in dieser Beziehung kontrollieren, unsere Betrachtung der Menschen beeinfluſst und durchdringt. Hier ist der psychologische Grund dieses Irrtums vielleicht noch klarer wie im vorigen Falle: ein Teil der menschlichen Bewuſstseinsvorgänge, welcher sich des Vorzuges vollendeter logischer Klarheit zu erfreuen hat, wird durch die logische Erziehung und Disciplinierung in eine einseitige Beleuchtung gerückt, neben der die übrigen Gebiete des menschlichen Geisteslebens in tiefes Dunkel treten. Einen besonderen Fall des intellektualistischen Irrtums bildet übrigens das Überwuchern der teleologischen Betrachtungsweise, welches Zwecke auch da in das menschliche Handeln und Leben hineinträgt, wo in Wahrheit nur von Trieben die Rede sein kann. Alle die Erörterungen z. B., welche in das moderne Duell einen Sinn und Zweck hineininterpretieren, statt es psychologisch mit den Erscheinungen der Blutrache und des Gottesurteiles in Verbindung zu bringen, stehen in dieser Beziehung auf derselben Höhe wie die alte Lehre vom contrat social.

So wie die Erkenntnis der Thatsachen wird drittens auch die Wertbeurteilung der Erscheinungen des menschlichen Lebens durch das Vorwiegen des normativen über den deskriptiven Gesichtspunkt getrübt. Es handelt sich hier um die Vermengung zweier Gebiete, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, nämlich die Vermengung der Formen des socialen Lebens mit ihrem sittlichen und ästhetischem Gehalt. Alle Formen des socialen Lebens treten uns ursprünglich in Gestalt von Sitten entgegen, welche einen zwingenden Einfluſs auf die einzelnen Individuen ausüben und ihrer individuellen Lebensführung als feste Normen gegenüberstehen. Der Inhalt dieser Sitten aber wird nicht bloſs und nicht einmal zur Hauptsache ursprünglich von ästhetischen und ethischen Bedürfnissen bestimmt, sondern auſserdem und zunächst überwiegend von praktischen

Bedürfnissen. Die beiden Gebiete der Sitte und des sittlichen Gehaltes des Lebens lassen sich daher durch die Flächen von Kreisen veranschaulichen, welche sich durchschneiden: nicht alles was Sitte ist, hat einen sittlichen und ästhetischen Gehalt und umgekehrt existieren nicht für alle sittlichen und ästhetischen Neigungen feste Formen. Wohl hat jede Sitte einen gewissen sittlichen Gehalt, aber daneben sind noch andere Elemente in ihrem Ursprung und Bestand wirksam. So kommt z. B. bei der Blutrache aufser der Rücksicht auf die Sühne, und dem Gerechtigkeitsgefühl, welche beiden wahrscheinlich überhaupt erst auf einer späteren Entwicklungsstufe wirksam werden, zunächst das Bedürfnis nach Schutz gegen äufsere Feinde, ferner die Rachsucht und endlich Rücksicht auf den zürnenden Geist des Verstorbenen in Betracht.

Eine einseitige normative Betrachtungsweise, welche bei der Betrachtung der Erscheinungen des geistigen Lebens ihr Augenmerk nur auf den idealen sittlichen oder ästhetischen Gehalt lenkt, verfällt angesichts dieser Thatsachen einer doppelten Gefahr. Erstens kann sie bei der Betrachtung der Erscheinungen vor ihrem idealen Gehalte ihre anderweitigen Elemente übersehen; sie kann diese Erscheinungen zu hoch werten, indem sie ihre anderweitigen Beimengungen ebenfalls in das Licht einer idealen Bedeutung rückt. Andererseits kann sie der Mangel einer völligen Verkörperung des sittlichen Elementes den thatsächlichen Gehalt an idealen Elementen, der in allen socialen Formen vorhanden ist, übersehen lassen: indem sie zu anspruchsvoll ist, kann sie die Erscheinungen zu niedrig werten. Von beiden Gefahren ist die erstere die häufigere, die demgemäfs auch mehr Opfer gefordert hat. Wir wollen sie an einigen Beispielen erörtern.

Es giebt ein weites Gebiet der Etikette, des guten Tons und der gesellschaftlichen Umgangsformen, welches dieselben Ansprüche an unbedingter Beobachtung an uns stellt wie die eigentlich sittlichen Gebote, ohne doch mit diesen auf gleicher Stufe zu stehen. Wir sind aber so gewohnt, allen Anforderungen im praktischen Leben, die einen zwingenden Charakter haben, auch einen inneren Wert zuzuschreiben, dafs unserm Bewufstsein der Unterschied zwischen einer sittlichen und einer rein psychologischen oder entwicklungsgeschichtlichen Begründung oft nicht genügend gegenwärtig ist. Trotz ihres inneren Minderwertes treten demgemäfs diese gesellschaftlichen Gebote häufig tyrannischer und unerbittlicher als die eigentlichen sittlichen Forderungen auf. Die Gesellschaft ist strenger gegen den, der ihre äufseren Anforderungen verletzt, als gegen den anrüchigen

Charakter, solange dieser den äufseren Anstand leidlich wahrt. Dieser Kultus der äufseren Formen erscheint um so übertriebener, als in Wahrheit die in Rede stehenden Gebote durchweg nur entwicklungsgeschichtlich zu begründen und stellenweise wie manche unserer gesellschaftlichen Gebote und Umgangsformen bereits zu Unzweckmäfsigkeiten entartet sind. Eine noch unentwirrbarere Durchdringung von nur entwicklungsgeschichtlich und von normativ zu würdigenden Elementen bietet uns das Gebiet des sexuellen Lebens und des Schamgefühls, wie niemand leugnen wird, der sich der wunderbaren Sprünge erinnert, die das Schamgefühl bei verschiedenen Völkern und selbst bei hochgestiegenen Kulturvölkern wie den unsrigen innerhalb weniger Generationen durchgemacht hat. Wir erinnern dabei an eine treffende Bemerkung Karls von den Steinen, dafs vielleicht künftig einmal, wenn die Kinder von den ersten Lebenstagen an nie ohne Fufsbekleidung erscheinen, nackte Füfse als eine grobe Unsittlichkeit gelten werden.

Wie verhängnisvoll eine einseitig normative Betrachtungsweise werden kann, lehrt uns ferner ein Blick auf das klassische Schönheitsideal und den lähmenden Einflufs, den es lange ausgeübt hat. Eine psychologische Betrachtung hätte hier auf die Zufälligkeiten der Entstehung und des Milieus der Kunstschöpfungen von vornherein aufmerksam gemacht und ihren radikalen Kultus verhindert.

Seitdem der Gesichtskreis der Geisteswissenschaften sich über das Gebiet der europäischen Kulturvölker hinaus über das ganze Erdenrund ausgebreitet hat, hat sich uns die Einsicht in den relativen Wert aller besonderen Formen, in die sich die Befriedigung aller sittlichen und ästhetischen Bedürfnisse einkleidet, unwiderstehlich aufgedrängt. Sittliche und ästhetische Forderungen und Bedürfnisse sind bei allen Völkern auch auf der niedrigsten Kulturstufe wirksam, allein die Art ihrer Befriedigung variiert auf das mannigfaltigste. Es giebt kaum eine denkbare Form der Ehe oder der Rechtsverhältnisse innerhalb der Familien, die nicht irgendwo auf Erden vertreten wäre, es giebt kaum eine Form des Schamgefühls, die nicht irgendwo geachtet und irgendwo mifsachtet würde, allein die sittlichen Güter der Ehe, der Familie und der Keuschheit sind bis zu einem gewissen Grade bei allem Wechsel der Formen durchweg vorhanden. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die gesamten Völker der Erdoberfläche, so scheinen sie fast eine einzige grofse bunte Maskerade zu bilden, bei der unter den verschiedensten täuschenden Hüllen doch immer dieselben sittlichen und ästhetischen Güter wieder zum Vorschein kommen. Was aber in jedem einzelnen Falle einen Wert als

Norm, was nur eine rein psychologische Bedeutung besitzt, das auseinander zu halten, vermag nur eine strenge Trennung des normativen und des deskriptiven Gesichtspunktes. Ein einseitiges Überwiegen des normativen Gesichtspunktes würde uns — damit berühren wir die zweite oben erwähnte Gefahr — stets die Erkenntnis unmöglich machen, daſs bis zu einem gewissen Grade die geistigen Güter der Kultur überhaupt von der gewählten Form unabhängig sind. Eine bindende und zähmende Wirkung übt, obwohl er erst auf höherer Stufe sittlichen Inhalt hat, der religiöse Vorstellungskreis überall aus, welche Form er auch annehmen mag; und die rücksichtslose Selbstsucht des Einzelnen wird durch die strenge Anforderung der gesellschaftlichen Etikette überall im Schach gehalten, wie wunderlich und einander entgegengesetzt sich diese Etikette auch oft gestalten mag.

4. Bei einer solchen rein deskriptiven und wissenschaftlichen Betrachtungsweise des Geisteslebens der Völker wird der Begriff der Kausalität und der Gesetzmäſsigkeit stets im Mittelpunkt stehen. Hier freilich treten uns sofort manche Bedenken entgegen, die sich auf den Begriff des Gesetzes beziehen, indem sie in ihm ein auf den Boden der Naturwissenschaften erwachsenes Produkt erblicken, welches sich zu einer Überpflanzung in das Gebiet der Geisteswissenschaften nicht eignet. Allen derartigen Angriffen gegen den Begriff der Kausalität und des Gesetzes liegen aber zwei Irrtümer zu Grunde. Erstens verwechselt man den Begriff des Gesetzes im engern und engsten Sinne mit dem allgemeineren Begriff der Gesetzmäſsigkeit, d. h. der häufigeren Wiederholung und des typischen Auftretens kausal verknüpfter Erscheinungen — eine Unterscheidung, die Wundt in die Termini empirisches Gesetz und Naturgesetz gekleidet hat[1]. Irreführend wirkt hier vor allen Dingen die Vorstellung der Ausnahmslosigkeit, bis zu deren Höhe sich freilich die Analyse der Thatsachen des so äuſserst komplexen geistigen Lebens vielleicht nie zu erheben vermag, die aber auch im Bereiche der naturwissenschaftlichen Betrachtung nur von den Naturgesetzen im engsten Sinne erreicht wird, nämlich nur da, wo die Analyse der Erscheinungen bis auf die letzten Elemente vorgedrungen ist. Zumal die organischen Disciplinen der Naturwissenschaften kommen vorläufig ebenfalls nicht über empirische Gesetze hinaus. Wenn schon hier die auſserordentliche Komplikation der Erscheinungen das Auffinden von ausnahmslos gültigen Gesetzen sehr erschwert, so gilt dasselbe von den Erscheinungen des geistigen Lebens vermöge ihrer

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 129 flg.

aufserordentlichen Verwickeltheit in noch höherem Mafse. Allein es beruht auf einer einseitigen Bevorzugung der Naturwissenschaften überhaupt, wenn man das Merkmal der Ausnahmslosigkeit als das Charakteristische des Gesetzes betrachtet an Stelle des Begriffes der kausalen Verknüpfung. Die letztere durchzuführen wird aber von jeder wissenschaftlichen Betrachtungsweise verlangt und wird auch von den Geisteswissenschaften schon vielfach geleistet. Im Bereiche der Erscheinungen von individualistischem Charakter, wie der Biographie und der politischen Geschichte, kommt die Betrachtung wegen der Einzigartigkeit des Geschehens nicht über die Thätigkeit der kausalen Verknüpfung hinaus; wo es sich aber um häufig wiederkehrende Formen handelt, führt die kausale Verknüpfung von selbst zur Aufstellung von Typen für die Erscheinungen und Vorgänge, welche bereits die Erkenntnis einer gewissen Gesetzmäfsigkeit in sich enthält. Freilich mufs die kausale Betrachtung hier im Gegensatze zu den einfacheren Verhältnissen der Naturwissenschaften weniger mit dem Begriff der einfachen Ursache und Folge als vielmehr mit dem Begriffe der Wechselwirkung arbeiten. Der Zusammenhang zwischen dem Leben des Einzelnen und seiner socialen Umgebung, zwischen dem grofsen Manne und seiner Zeit, zwischen der Gestalt der socialen Erzeugnisse der Gesamtheit und den inneren seelischen Vorgängen, sie alle lassen sich nur erkennen, wenn man stets den Begriff der Wechselwirkung anwendet. Er spielt daher hier dieselbe centrale Rolle, wie im Gebiete der Physik oder Chemie der Begriff der einfachen Ursache und Folge.

5. Trotz dieser starken Betonung der Thatsache der Gesetzmäfsigkeit wird das philosophische Weltbild, das auf Grund einer umfassenden Betrachtung des geistigen Lebens der Menschheit aufgerichtet wird, weniger dem Naturalismus als dem Idealismus zuneigen. Nur mit einer ausdrücklichen Reservation verlassen wir hier für einen Augenblick das Gebiet der Thatsachen, um eine spekulative Frage zu erörtern, die sich uns freilich an dieser Stelle fast unabweislich aufdrängt. Es ist die Frage, ob von den in der Neuzeit einander ablösenden Systemen der Naturalismus oder der Idealismus die gröfsere Berechtigung hat. Zu ihrer Beantwortung orientieren wir uns am besten an den geschichtlichen Thatsachen. Der wissenschaftlichen Forschung der Neuzeit verdanken wir zwei Hauptbegriffe, den der Gesetzmäfsigkeit und den der Entwicklung. Der eine ist auf dem Boden der Naturwissenschaften, der andere vorwiegend auf dem Boden der Geisteswissenschaften erwachsen. Der erstere ist erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts an Stelle

der bisher vorwiegenden teleologischen Betrachtungsweise in die Geisteswissenschaften eingedrungen, der letztere erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts aus den Geisteswissenschaften in die Naturwissenschaften übertragen. In dieser Thatsache liegt schon ein Hinweis auf die verschiedenartige Natur beider Gebiete menschlichen Forschens. Für eine allgemeine wissenschaftliche Betrachtung der Welt sind in der That beide Reiche gleich wichtig, gleich unentbehrlich wegen ihrer gegenseitigen Ergänzung. Das Reich der Natur ist vor allem dazu angethan, in uns das Verständnis für die Gesetzmäfsigkeit alles Geschehens zu erwecken, das Reich des geistigen Lebens vor allem dazu angethan, uns die Thatsache der Entwicklung verständlich zu machen. Dieser Unterschied hängt zusammen mit einem andern, nämlich dem verschiedenen Verhältnis der einzelnen Elemente zu der Gesamtheit oder dem resultierenden Gesamtvorgange. In der Mechanik — die organischen Disciplinen der Naturwissenschaften bilden auch in dieser Beziehung gleichsam eine Art Übergang zu den Geisteswissenschaften — läfst sich der Gesamtvorgang bei der Betrachtung der Kräfte und Bewegungen stets durch eine blofse Addition der Wirkungen der einzelnen Elemente berechnen: die Gesamtheit ist hier stets gleich der Summe der Elemente. Im geistigen Leben ist sie stets gröfser. Schon ein einziger gesprochener Satz enthält vielmehr an logischem und psychologischem Inhalt als sich durch eine blofse Addition der entsprechenden Inhalte der einzelnen Wörter ergeben würde[1]. Ebenso ist alles sociale Leben der Menschheit von der Thatsache beherrscht, dafs durch das blofse Zusammenwirken der Einzelwesen neue Eigenschaften und Leistungen hervorgerufen werden, die durch keine Addition der Leistungen der isolierten Individuen erhalten werden können. Aller Entwicklung liegt dieselbe Thatsache zu Grunde. Auf einer früheren Stufe sind die Eigenschaften der späteren zwar schon vorgebildet, aber die höhere Stufe enthält doch etwas zwar nicht qualitativ, aber doch intensiv Neues in sich, das auf der früheren noch nicht vorhanden war. Daher vermag uns erst die Betrachtung des geistigen Lebens die Thatsache der Entwicklung zum vollen Verständnis zu bringen. Umgekehrt wird durch jenes Verhältnis der Resultante zu den Komponenten, wie durch die aufserordentliche Kompliziertheit der Wechselwirkungen alles geistigen Lebens, endlich durch unser Selbstbewufstsein und eine falsche Auffassung des Begriffes der sittlichen Freiheit das Verständnis für die Gesetzmäfsigkeit auch alles geistigen Lebens sehr erschwert; daher hier die Naturwissen-

[1] Wundt, Logik II, 2 S. 269.

schaften vorangehen mufsten, um die Legitimität diefses Begriffes aufser Zweifel zu stellen.

Hat also so das geistige Leben einen andern Charakter als das der Natur, so wird sich für eine abschliefsende philosophische Betrachtung der Idealismus nicht mehr blofs aus dem formalen theoretischen Grunde empfehlen, dafs unser eigenes Sein uns leichter begreiflich ist, als das materielle, sondern auch durch die sachliche Erwägung, dafs die Thatsache der Entwicklung erst in den Eigentümlichkeiten des geistigen Seins zum vollen Ausdruck gelangt. Die Errungenschaften der naturwissenschaftlichen Forschung wird sich auch dieser Idealismus zu eigen machen in Gestalt der Forderung, dafs auch alles menschliche Sein und Leben als ein Stück Natur betrachtet werden mufs in dem Sinne einer ausnahmslos herrschenden Gesetzmäfsigkeit. Spinozas Forderung, die menschlichen Dinge nicht zu loben und zu tadeln, sondern zu verstehen, gilt auch für die moderne Wissenschaft; aber die Starrheit seines Weltbildes wird heute modifiziert durch die Erkenntnis der Thatsache der Entwicklung[1].

6. Die psychologische Betrachtung des Menschengeschlechtes ist zwar eine rein wissenschaftliche Sache, allein alle Wissenschaft, zumal wenn sie sich mit menschlichen Dingen beschäftigt, hängt eng mit dem Leben zusammen, und so wollen auch wir hier einen kurzen Blick auf die praktische Wirkung werfen, welche eine solche systematische Betrachtung des menschlichen Geisteslebens ausüben mufs. Allerdings wird diese Wirkung zunächst noch dadurch vermindert, dafs sie sich vorläufig nur in einem engeren Kreise bemerklich macht. Denn die grofse Masse auch der Gebildeten steht ja heute dem menschlichen Geistesleben gegenüber noch auf dem Standpunkte einer halb mythologischen Betrachtungsweise, soweit sie sich ohne Reflexion ihren alt ererbten, von keiner wissenschaftlichen Kritik geläuterten Anschauungen hingiebt. Es entsteht so vorläufig ein Gegensatz zwischen einer naiven und einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise, von denen die letztere erst in der Zukunft die erstere in immer weiteren Kreisen verdrängen wird. Es wird sich so ein Vorgang wiederholen, wie er sich ähnlich in und seit den Tagen der Renaissance vollzogen hat, als auf dem Gebiete der Naturwissenschaften die mythologische durch die wissenschaftliche Denkweise verdrängt wurde. Gegen die Lehren eines Kopernicus und

[1] Als Vertreter eines solchen Idealismus kommt in der deutschen Philosophie der Gegenwart aufser Wundt besonders Eucken in Betracht: Die Einheit des geistigen Lebens. 1888. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896.

Keppler erhoben sich damals dieselben Bedenken des Gemütes, die auch heute selbst gelegentlich aus wissenschaftlichen Kreisen gegen eine streng wissenschaftliche Betrachtungsweise des menschlichen Lebens geäufsert werden. Man kann diesen Bedenken in einer Hinsicht eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Schillers Klage um die verlorenen Götter Griechenlands findet einen zu lebendigen Widerhall in aller Herzen, als dafs wir die ästhetische Seite der Sache und die Bedenken des Gemütes einfach bei Seite schieben könnten. Was sich damals im Gebiete der Naturwissenschaften vollzog, das war die Entmythisierung der Natur. Und mit ihr ging ein reicher Quell poetischer Genüsse, der in Shakespeares Dichtungen noch vernehmlich rieselt, während er bei Goethe schon viel schwächer geworden ist, unwiederbringlich verloren. Die religiösen und sittlichen Bedenken freilich, die sich viel leidenschaftlicher als die ästhetischen gegen einen Kopernicus erhoben, haben sich als unbegründet erwiesen, ebenso wie sich in unsern Tagen die Gedanken des grofsen Britten über die Abstammung des Menschengeschlechtes in den Schatz unserer Kultur haben einfügen lassen, ohne dafs die Menschheit an ihrem Seelenheil ernsthaft Schaden genommen hätte. Diese Bedenken entspringen grofsenteils einer oberflächlichen rationalistischen Auffassung des Seelenlebens, welche dessen tiefere Schichten ignoriert, in denen in Wahrheit die religiösen und sittlichen Prozesse verankert sind, während intellektuelle Neubildungen, zumal bei den Massen, zunächst nur auf der Oberfläche der Psyche Wellen zu werfen vermögen. Wenn aber die ästhetischen Bedenken auf diesem Gebiet vor wichtigeren Rücksichten schweigen müssen, so teilen sie dieses Schicksal mit vielen andern Gebieten. Denn die sittliche Vertiefung wie die höhere wirtschaftliche und technische Entwicklung des modernen Lebens haben überall der Schönheit und künstlerischen Vollkommenheit unseres Lebens den schwersten Abbruch gethan. Es ist nur ein weiterer Schritt in dieser Richtung, wenn heute die Wissenschaft des menschlichen Lebens von unserm Gemüt zwei weitere Opfer fordert, nämlich erstens das menschliche Leben durchgängig unter dem Gesichtspunkt einer strengen Gesetzmäfsigkeit als ein Stück Natur zu betrachten und zweitens, bei seiner Betrachtung überall unsere Affekte zu Gunsten einer leidenschaftslosen, spinozistischen Betrachtungsweise zurückzudrängen. Geht das Opfer uns hier um so viel mehr nahe, als einst im Gebiete der naturwissenschaftlichen Forschung, als das menschliche Leben unserm Herzen näher steht als die Natur, so wird es doch vermindert durch die Erwägung, dafs hier überall zu dem Begriff der Gesetzmäfsigkeit der weitere

Begriff der Entwicklung ergänzend hinzutritt und in ihm, da diese Entwicklung sich auch auf die sittlichen Güter des menschlichen Lebens bezieht, der praktische Idealismus eine kräftige Verankerung findet.

Die hier geforderte Umwandelung der Denkweise bezieht sich sowohl auf die Betrachtung des Individuums wie auf die der Gesamtheit. Das Individuum erblickt die wissenschaftliche Betrachtungsweise in zwiefacher Beziehung in einem andern Lichte als die naive. Erstens entkleidet sie das Individuum jenes trügerischen Reizes der schrankenlosen Freiheit, der mit seinem mythologischem Zauber unsere Herzen so sehr zu fesseln weifs; und zweitens zieht sie dem Einzelnen unbarmherzig das Piedestal unter den Füfsen fort, auf das die mythologische Betrachtungsweise ihn so oft zu stellen liebt, indem sie die Tiefe seines Zusammenhanges mit dem Milieu übersieht und sich so übertriebenen Vorstellungen über seine Bedeutung hingiebt. Die verhältnismäfsige Wertlosigkeit des Einzelnen predigt uns die wissenschaftliche Betrachtung unbarmherzig. Nicht nur wurzelt der Einzelne überall mit den Tiefen seines Seelenlebens in der Gesamtheit, ist er in seinen Anschauungen und Handlungen auch da, wo er sich völlig frei glaubt, auf das tiefste von ihr abhängig, sondern auch jede einzelne Generation mufs sich in den Geleisen fortbewegen, die ihr durch das geistige Geschehen früherer Geschlechter vorgezeichnet sind. Wie in dem Heute das Morgen, so wandelt in den Erlebnissen der ältesten Geschlechter der Menschheit dasjenige, was scheinbar spontan sich in der Gegenwart vollzieht. In der langen Kette der einzelnen Generationen erscheint die eine gegenwärtige von ebenso geringer Bedeutung, wie innerhalb ihrer wieder das Individuum. Und dieses sieht sich von dem Strome des Gesamtgeschehens fast ebenso willenlos fortgerissen, wie das einzelne Sandkorn der Düne von dem Winde fortgetrieben wird, der die Düne immer weiter landeinwärts wandern läfst. Es ist zwar übertrieben zu sagen: wie ein Ei dem andern, so gleicht ein Mensch dem andern, und es ist daher gleichgültig, mit welchem einzelnen Individuum an bestimmten Stellen das Geschehen der Gesamtheit zu rechnen hat. In einer solchen in der heutigen sociologischen Litteratur sich gelegentlich findenden Denkweise verrät sich allerdings jene oben erwähnte und von uns gekenntzeichnete Einseitigkeit, welche den Einzelnen mit Unrecht aller Selbständigkeit gegenüber der Gesamtheit beraubt. Allein die naive Betrachtungsweise dehnt diese Selbständigkeit in ebenso übertriebener Weise aus, wie jene sie gelegentlich mit Unrecht verengt.

Auch die Gesamtheit erblickt die wissenschaftliche Betrachtungs-

weise unter der Herrschaft einer immanenten Gesetzmäfsigkeit und Entwicklungsrichtung. In zwei Beziehungen tritt sie daher hier der naiven Betrachtungsweise entgegen. Erstens fordert sie eine Zurückdrängung der Affekte und blofsen Werturteile und in erster Linie ein Verständnis der socialen Erscheinungen. Die Sitten und Einrichtungen der gegenwärtigen Gesellschaft und des gegenwärtigen Staates sind mit so zwingender Gewalt aus früheren Verhältnissen organisch erwachsen, dafs Lob und Tadel des Individuums, wofern es sich nicht mit der Strömung des Gesamtwillens begegnet, an ihnen ohnmächtig zerschellt, ebenso wie der einzelne Mensch mit seinen Neigungen, Anschauungen, Vorzügen und Schwächen so sehr teils in seiner Umgebung und Erziehung, teils in seiner Individualität wurzelt, dafs auch hier Lob und Tadel meist zweckloser ist, als das Bemühen um das Verständnis, aus dem erst eine richtige Behandlung hervorgeht. Zweitens lehrt uns die wissenschaftliche Betrachtung, wie eng gezogen die Grenzen für alle künstlichen äufseren Beeinflussungen sind, die sich dem Strome der Zeit und der Strömung des Lebens der Gesamtheit entgegenstellen wollen. Bevormundung durch die Regierung und Mafsregeln der Repression haben auf die Dauer den bekämpften Strömungen in der Regel eher genützt als geschadet. Auch hier mufs der Zauber der mythologischen Vorstellung von der unbegrenzten Macht des Einzelnen vor der Erkenntnis der ernsten Wahrheit weichen.

7. Ernst ist in der That jene Wahrheit, vor derem allzugierigem Aufsuchen schon Schiller gewarnt hat. Die Stimmung, die den wissenschaftlichen Betrachter der menschlichen Dinge erfüllt, ist jene Stimmung der Resignation, die schon ein französischer Denker als das unumgängliche Ergebnis sociologischer Studien hingestellt hat[1]. Es ist jene Stimmung der affektlosen — wenn auch nicht, wo es sich um Regungen des Gesamtwillens handelt, der willenlosen — Betrachtung, des tiefen Ernstes, der über Spinozas Leben schwebt. Die Einsicht in die enge Begrenztheit alles menschlichen Könnens und Wollens, die Einsicht in die schwere Trübung, die alle idealen Regungen und Leistungen erfahren durch die niederziehende Kraft jener Rückstände, die besonders den tieferliegenden Regionen unseres Seelenlebens aus früheren Kulturstufen noch anhaften, erzeugt mit Notwendigkeit eine solche Resignation. Doch kommt hier die Wissenschaft lediglich mit dem ganzen Leben überein, welches mit der fortschreitenden Entfaltung des Wesens der Vollkultur wegen der zu-

[1] Comte, La philosophie positive II, 46.

nehmenden Zurückdrängung der ästhetischen Elemente wie der reizvollen sinnlichen Grundlagen unseres Lebens immer ernster und resignierter wird. Die Jugend hat ebenso viel Anrecht auf unverkümmerten Genuſs, wie der Mann den Ernst des Lebens tragen muſs. So dürfen auch jugendliche Zeiten ihr Weltbild mit allen Reizen einer mythologisch-ästhetischen Betrachtung schmücken, deren die Wissenschaft es unbarmherzig entkleiden muſs. Gemildert aber wird jene Resignation durch den Hinweis auf die idealistischen Elemente im geistigen Leben der Gesamtheit, denen schlieſslich die fortschreitende Entwicklung vor allem zu Gute kommt und die, wie unsere Betrachtung zu zeigen hofft, das unentbehrliche Fundament aller Vollkultur bilden.

Zweites Kapitel.

Die allgemeinen Eigenschaften des geistigen Gesamtlebens.

I. Inhaltsübersicht.

Wir wollen in diesem Kapitel die allgemeinen Eigenschaften des geistigen Lebens der Gesamtheit betrachten. Sie hängen alle eng mit der socialen Natur und der ihr zu Grunde liegenden psychischen Organisation des Menschen zusammen. Für das Zustandekommen eines Zusammenlebens sind zwei psychologische Bedingungen unerläfslich. Erstens eine gewisse Gleichartigkeit des Bewufstseins (zweiter Abschnitt), ohne die die Möglichkeit eines Zusammenlebens ausgeschlossen wäre — eine Eigenschaft, die zwar notwendig, aber wie der Hinblick auf die meisten Tiergeschlechter lehrt, nicht hinreichend für den socialen Zusammenschlufs ist. Es müssen zweitens auch gewisse Antriebe zur Geselligkeit hinzutreten. Solche können sowohl im Nutzen wie in der einfachen Neigung zur Geselligkeit gefunden werden. Thatsächlich spielt aber der Nutzen, wenigstens auf tieferen Stufen, eine sehr geringe Rolle. Wir haben uns demgemäfs in erster Linie mit der Neigung zum geselligen Zusammenleben, mit der Herdennatur des Menschen, als der wirksamsten Quelle seines gesellschaftlichen Wesens zu beschäftigen (dritter Abschnitt). Es kommt allerdings noch eine dritte Bedingung für das gesellige Zusammenleben in Betracht, die aber ihrer Einfachheit wegen keiner ausführlichen Betrachtung bedarf, nämlich die Fähigkeit des Einzelwesens, seine inneren Zustände anderen mitzuteilen, in denen sie dann vermöge jener Gleichartigkeit des Bewufstseins Verständnis und Widerhall finden. In gewissen Fällen tritt uns allerdings diese Fähigkeit

der Mitteilung und Ausbreitung seelischer Vorgänge in besonders charakteristischer Form entgegen, nämlich in der Form der psychischen Ansteckung. Diese Erscheinung hat neuerdings eine vielfache Beachtung gefunden, die nicht immer von einer gewissen isolierenden Einseitigkeit freigeblieben ist, indem sie nämlich jene Ansteckung als eine völlig abnorme und mit dem gesamten übrigen seelischen Leben in keinem organischen Zusammenhang stehende Erscheinung auffafste, während sie in Wirklichkeit nur ein besonders drastischer Fall jener allgemeinen Fähigkeit der psychischen Mitteilung und Übertragung ist. Wir werden sie in einem vierten Abschnitte betrachten. Der fünfte soll sich dann mit einer besonderen Form der Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins befassen. Jene Gleichartigkeit bezieht sich nämlich nicht blofs auf die einzelnen Individuen innerhalb einer einzigen Generation oder einer einzigen Gemeinschaft, sondern sie erstreckt sich über alle Zeiten und Räume. Wir können von einer Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins auf allen Kulturstufen und bei allen Völkern reden. Uns interessiert die negative Seite dieser Thatsache, die zugleich einen gewissen Mangel an schöpferischer Kraft, an selbständigen Leistungen bei einzelnen Völkern und in einzelnen Zeiten in sich schliefst. In diesem Sinne ist dem ganzen menschlichen Geschlecht eine gewisse Enge und Armut des Bewufstseins eigen, vermöge deren die vorhandenen Schätze des geistigen Lebens viel häufiger umgebildet und weiter entwickelt werden, als dafs es durch völlig neue Besitztümer bereichert wird. Wir können diese Eigentümlichkeit positiv auch als die Stetigkeit alles geistigen Lebens bezeichnen; denn die Stetigkeit enthält eben neben der Lichtseite des inneren Zusammenhanges auch die Schattenseite der geringen Schöpferkraft in sich.

So eng verknüpft die Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins mit dem Mangel an schöpferischer Kraft auch ist, so haben doch beide Thatsachen, jenachdem man mehr die eine oder die andere betont hat, zu zwei ganz verschiedenen Auffassungen über die Entstehung der einzelnen Kulturgüter bei den einzelnen Völkern Anlafs gegeben, von denen die eine mehr die selbständige aus der Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins sich ergebende Entstehung übereinstimmender Kulturgüter an verschiedenen Stellen der Erdoberfläche als den normalen Fall betrachtet, während die andere in der Entlehnung den durchschnittlichen Typus erblickt. Diesen Gegensatz zwischen der Lehre vom Völkergedanken und der von der Entlehnung, der sogenannten Akkulturation, soll der sechste Abschnitt behandeln.

2. Die Gleichartigkeit des Bewufstseins.

Toujours et partout nous trouvons chez les races humaines en apparences si différentes les mêmes gouts, les mêmes efforts, les mêmes tendances, les mêmes conceptions; l'unité se montre au sein de la diversité.

De Nadaillac.

Bei den Tieren derselben Gattung ist die Gleichartigkeit des seelischen Lebens eine Annahme, für die zwar zwingende Beweise zu erbringen zur Zeit kaum möglich ist, die aber auch ohne solche kaum auf Widerspruch stofsen dürfte. Schon der Hinweis auf die Gleichartigkeit des Substrates für die Bewufstseinsvorgänge bei den einzelnen Tieren dürfte hinreichen, um diese Annahme einleuchtend zu machen. Finden wir innerhalb der Haustiere allerdings auch bei derselben Gattung oft die stärksten Verschiedenheiten des Temperamentes und Naturells, so sind diese doch durch die Einwirkung des Menschen allzusehr den Verhältnissen ihrer wilden Genossen entrückt, um einen Rückschlufs auf diese zu gestatten, wie ja schon auf körperlichem Gebiet die ausgesprochene Neigung aller Haustiere, zu variieren, im Gegensatz zu der Konstanz der Artcharaktere bei den wilden Tieren beweist.

Dieselbe Gleichartigkeit des seelischen Lebens erhält sich, allerdings in vermindertem Mafse, auch bei dem Menschen. Die Grundlagen alles höheren geistigen Lebens, die Sinnesempfindungen, die an sie geknüpften elementaren Gefühle und die Grundrichtungen des Willens in Form der drei fundamentalen Triebe, des Nahrungstriebes, des Geschlechtstriebes und des Geselligkeitstriebes, sind überall auf der Erdoberfläche in gleicher Weise ausgebildet. Für die über diese einfachsten Vorgänge hinausgehenden Geschehnisse des seelischen Lebens erscheint jene Gleichartigkeit freilich nicht ohne weiteres einleuchtend und kann in der That auch nur in einem eingeschränkten Sinne behauptet werden. Zwar treten in allen Reiseschilderungen bei den Naturvölkern die einzelnen Individuen nur sehr wenig aus der Gesamtheit ihrer Umgebung hervor, so dafs hier jene Behauptung der Gleichartigkeit kaum auf Widerspruch zu stofsen gewärtigen mufs. Bei den Kulturvölkern aber nehmen wir auf den ersten Blick zumal in den Kreisen der gebildeten, d. h. der im vollen Besitze dieser Kultur befindlichen Individuen so erhebliche Unterschiede nicht nur in einzelnen Anschauungen, Meinungen und Wünschen, sondern auch im ganzen Naturell und Charakter wahr, dafs wir fast an jener Gleichartigkeit zu zweifeln versucht würden, wiese nicht von vornherein die Thatsache der geselligen Natur und des Zusammenlebens der

Menschen auf sie als eine unentbehrliche Grundlage dafür hin. Den hier uns scheinbar entgegentretenden Widerspruch lösen wir, wenn wir zwischen zwei Schichten des Bewuſstseins unterscheiden, zwischen einem Gebiet des unwillkürlichen und einem Gebiet des willkürlichen geistigen Lebens, von denen das eine mehr in der Tiefe liegt und in seiner ganzen Beschaffenheit auf die Einflüsse einer uralten Vergangenheit und längst vermoderter Geschlechter hinweist, während das andere die Oberfläche unseres Bewuſstseins einnimmt und leichter von allen äuſseren Einwirkungen beeinfluſst wird, als jenes mehr stagnierende Gebiet. Aus der Thatsache, daſs dies letztere Gebiet mit seiner gröſseren Individualisirung mehr an der Oberfläche liegt, begreift sich der Individualismus der Aufklärung. Heute freilich kann sich eine wissenschaftliche Betrachtung das Trügerische dieses Scheines nicht mehr verbergen. Wie der Blick des Geologen durch jüngere Anschwemmungen hindurch in die Tiefe älterer Ablagerungen dringt, so dringt auch ihr Blick durch jene sekundäre Schicht hindurch in die Tiefen der primären, um dort eine wesentliche Gleichartigkeit zu entdecken.

Allerdings erfordert die Thatsache der Individualität eine gewisse Einschränkung dieses Satzes; allein einerseits sind ausgeprägte Individualitäten relativ selten, andererseits lassen die minder ausgeprägten sich wieder auf wenige Typen zurückführen, liefern also geradezu einen weiteren Beleg für die behauptete Gleichförmigkeit; und endlich handelt es sich bei diesen Typen weniger um eine verschiedene Beschaffenheit als eine verschiedene Mischung konstanter Elemente. Das bekannte Wort, daſs der Russe unter dem Firniſs seiner europäischen Kultur überall die Roheit des Tataren verberge, gilt in gewissem Sinne auch für alle Individuen der Vollkultur. Unter der Maske der Verschiedenheit verbirgt sich die innere Einförmigkeit und Gleichheit: dieselben Triebe, dieselben Stimmungen, dieselben Anschauungen, dieselben Irrtümer — alles wiederholt sich im Leben immer wieder, sowie sich etwa eine Melodie unter der verschiedensten Begleitung immer wiederholen kann.

Selbst ein so tiefgreifender Unterschied, wie der zwischen Gebildeten und Ungebildeten ist nicht von so einschneidender Bedeutung, wie sich die naive Auffassung ihn vorstellt. Denn auch hier liegen die Verschiedenheiten auf der Oberfläche, die Übereinstimmungen in der Tiefe. Zwischen dem Gebildeten und dem Ungebildeten besteht oft kein gröſserer Unterschied, als daſs der eine sich besser zu beherrschen weiſs, als daſs der eine sorgfältiger hinter der Tünche seiner äuſseren Korrektheit seine elementare Natur zu verbergen weiſs: in Augen-

blicken starken Affektes, wo der Stuck des äufseren Schliffes von dem inneren Menschen abfällt, zeigt auch der Gebildete dieselbe Roheit, denselben Egoismus wie sein social tiefer stehender Mitmensch.

Ebenso giebt sich das naive Bewufstsein über die Kluft, welche die Naturvölker von den Kulturvölkern trennt, übertriebenen Vorstellungen hin. Man übersieht die Übereinstimmungen zu Gunsten der Verschiedenheiten, man übersieht, ein wie breiter Strom der Gemeinsamkeit zumal im Bereich der primären Schicht des Bewufstseins vorhanden ist. Den vollen Beweis für diese Behauptung kann erst die Gesamtheit der folgenden Darstellungen erbringen. Nur auf einige Punkte sei hier vorläufig kurz hingewiesen. Wir erinnern an jene vielen Überbleibsel aus früheren Kulturstufen, die den Gespenstern gleich eine abgestorbene und demnach unausrottbare Masse darstellend zumal im Bereich der abergläubischen Vorstellungen und Gebräuche noch in das helle Tageslicht unserer Kultur hineinragen[1]. Die spätere Betrachtung über die Enge und Armut alles menschlichen geistigen Lebens wird uns davon überzeugen, wie viele Erzeugnisse der menschlichen Gesittung sich mit innerer Stetigkeit durch alle Stufen der menschlichen Kultur hindurchziehen, indem sie nur ihre Formen und einen Teil ihrer Beweggründe ändern. So erinnern die Narben unserer Musensöhne an die Narbentätowierung mancher Naturvölker, ebenso wie unsere Ohrringe an die Nasenpflöcke der Botokuden oder unsere Schminke an die Tätowierung der Indianer[2].

Fragen wir nun nach den Gründen der erörterten Gleichartigkeit, so treten uns ihrer zwei entgegen. Erstens besafs die Menschheit von Anbeginn aller Kultur an jene Gleichartigkeit als eine ursprüngliche Eigenschaft, um sie dann von Geschlecht zu Geschlecht weiter zu vererben. Zweitens kommt das sociale Milieu, darunter die Gesamtheit aller socialen Erzeugnisse verstanden, in Betracht. Die Individuen derselben Gesellschaft sind alle von denselben Geräten, Werkzeugen und Einrichtungen des wirtschaftlichen, geistigen und öffentlichen Lebens umgeben. Die Existenz aller dieser Einrichtungen ist einerseits eine Folge der ursprünglichen Gleichartigkeit der menschlichen Natur, ohne die sie überhaupt nicht hätten entstehen können; andererseits wird sie wieder zu einer Ursache derselben, so dafs wir es hier mit einer Wechselwirkung zu thun haben. Auch bei uns entspringen alle umfassenden Institutionen dieser Art teils unmittelbar der Gesamtheit, wie die Einrichtungen des öffent-

[1] Ausführliches s. unten Kap. V, Abschnitt 8.

[2] Grosse, Anfänge der Kunst S. 104.

lichen Lebens, Schule, Recht, Staat u. s. w., teils müssen sie wenigstens dem Publikum oder der öffentlichen Meinung in ausgedehntem Maſse Rechnung tragen, wie die Industrie, das Verkehrswesen u. s. w.: so der Gesamtheit oder wenigstens der Rücksicht auf sie entsprungen, wirken sie nun wieder auf die Einzelnen in dem Sinne ein, sie dieser Gesamtheit konform zu machen, und zwar in dem Maſse mehr, in dem jene Gleichartigkeit zu schwinden droht, also auf höherer Kulturstufe mehr als auf tieferer, weil mit der Höhe der Kulturstufe die Fülle und Reichhaltigkeit der materiellen und geistigen Kulturgüter und Einrichtungen in geometrischer Progression zunimmt.

In erster Linie sind hier Sprache und Sitte zu nennen. Bedenken wir, in welchem Maſse das ganze Denken und Fühlen des Einzelnen von beiden beeinfluſst wird, so sehen wir in ihrer Existenz allein schon eine starke Gewähr dafür, daſs der Einzelne sich von einem gewissen mittleren Pfade in dieser Beziehung niemals allzuweit entfernen kann. Auf niederer Kulturstufe enthalten ferner die gemeinsamen Tänze vermöge ihres leidenschaftlichen Charakters und ihrer stürmischen Entladung starker gemeinsamer religiöser, kriegerischer oder sexueller Affekte ein eminent socialisierendes Moment in sich[1]. Auf der Stufe der Halbkultur kommt in dieser Beziehung vielfach die Religion ganz besonders in Betracht, weil sie schon systematisch und noch äuſserlich genug ist, um der ritualen Seite besondere Sorgfalt zuzuwenden. Vielgerühmt ist insbesondere das einigende Band, das der Islam auf diese Weise um seine Bekenner schlingt: in dem Institut der Wallfahrt, dem sich auch der Ärmste nicht entzieht, wie in dem gemeinsamen täglich fünfmal zu verrichtenden Gebet, wo der Vorbeter vor der in enggeschlossenen Reihen hinter ihm geordneten Gemeinde steht, und jede seiner Bewegungen von allen den Hunderten mit militärischer Genauigkeit nachgeahmt wird, in all dem liegen starke Quellen seiner Kraft[2].

Auf der Stufe der Vollkultur übt die öffentliche Meinung eine hervorragende socialisierende Wirkung aus. Schon den erwachsenen und reifen Geist umklammert sie mit tausend Organen, weil er nur einen geringen Bruchteil ihres Inhaltes selbständig zu prüfen die Kraft besitzt. Vor allem aber spielt hier die Thatsache der Überlieferung der Kultur von einer Generation an die nächste eine

[1] Grosse, Anfänge der Kunst S. 219.

[2] A. Müller, Geschichte des Islam I, 198. Kremer, Kulturgeschichte des Orients I, 10. Flegel, Lose Blätter S. 16.

wichtige Rolle. Das unwillkürliche Hineinwachsen in die Anschauungen der Umgebung, wozu bei uns noch die planvolle Überlieferung in Gestalt des Unterrichts tritt, ist derjenige Vorgang, durch den die wichtigsten Bestandteile der öffentlichen Meinung dem Geiste jedes Einzelnen von früh auf eingepflanzt werden. Schon der Mangel an Zeit und Gelegenheit verhindert den Einzelnen, über die meisten ihm so überlieferten Behauptungen und Lehren sich ein selbständiges Urteil zu bilden und zwingt statt dessen zu einer kritiklosen Aneignung. So werden die Urteile über grofse Männer, grofse Ereignisse und grofse Leistungen, die Lehren über die Thaten der Vergangenheit und die Zustände der Gegenwart in gleicher Weise dem Bewufstsein jedes Einzelnen eingepflanzt, und ehe noch der junge Geist zur Selbstständigkeit erwacht ist, sieht er sich bereits gleichsam bis an den Rand seines Bewufstseins von den Lehren der öffentlichen Meinung erfüllt; und erst auf diese bei allen Individuen gleichartige Grundlage kann nun eine neue Schicht durch selbständige individuelle Geistesarbeit aufgelagert werden.

Ferner kommen hier alle öffentlichen Institutionen, wie Kirche, Schule, Recht und dergl. in Betracht, die aus einer Verbindung von Trieb und Willkür im Laufe vieler Generationen allmählich geworden, bestrebt sind, den Einzelnen in den Geleisen dieser Generationen weiter wandeln zu lassen. Je höher die Kultur steigt, desto sorgfältiger werden alle diese Einrichtungen gegen willkürliche Eingriffe Einzelner geschützt. Endlich dürfen wir auch den gesamten Werkzeugen und Vorrichtungen der wirtschaftlichen Kultur, unseren häuslichen Einrichtungen, Verkehrsmitteln, Werkzeugen, Waffen und dergleichen, keine zu geringe Rolle beimessen: was ihnen an Stärke der Wirkung abgeht, ersetzen sie durch Häufigkeit, und indem sie in Folge ihrer wesentlichen Gleichartigkeit, da ja alle diese Dinge nach festen Typen geschaffen sind, in allen einzelnen Individuen bei den mannigfachsten Gelegenheiten eine Fülle gleichartiger einfacher Empfindungen, Gefühle und Triebe hervorrufen, tragen sie ebenfalls dazu bei, das individuelle Leben sich von allgemeinen Typen nicht zu weit entfernen zu lassen. Von welcher Wichtigkeit diese Gleichartigkeit der äufseren Lebensbedingungen ist, können wir am besten an ihrer s c h e i d e n d e n Wirksamkeit beobachten. Die innere Kluft zwischen den besitzenden und den besitzlosen Klassen ist heute mit deswegen so grofs, weil für sie jene Gleichartigkeit der äufseren Lebensbedingungen vollständig geschwunden ist und mit ihr auch eine starke Quelle der Mitempfindung.

Das Leben in demselben Milieu wirkt, um unsere Betrachtung

kurz zusammenzufassen, auf den Einzelnen ebenso ein, wie es auf einen weichen Teig einwirkt, wenn seine einzelnen Teile immer in dieselbe Form geprefst werden: sowie der Teig dann immer dieselbe Gestalt annimmt, so geht es auch an dem Einzelnen nicht spurlos vorüber, dafs in seinem Gehirn immer dieselben Prozesse erzwungen werden: eine gewisse Gleichartigkeit mufs die Folge davon sein. Sowie alle socialen Einrichtungen Typen darstellen, weil sie der typischen Denkweise der Gesamtheit entsprungen sind, so gestalten sie ihrerseits wieder das seelische Leben der Einzelnen zu dem Ausdruck eines übereinstimmenden Typus: der sociale Typus, der ursprünglich dem psychischen Typus entsprungen ist, wirkt zumal auf höherer Kulturstufe auf diesen wiederum erhaltend und kräftigend ein.

3. Die Herdennatur des Menschen.

Die im vorigen Abschnitt erörterte Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins bildet zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das gesellige Zusammenleben. Hinzutreten mufs noch jene Eigenschaft, welche sich in dem Geselligkeitstriebe kund thut und die wohl mit einem drastischen Ausdruck als die Herdennatur des Menschen bezeichnet wird. Sie ist nicht auf den Menschen beschränkt[1]. Zwar überschreitet bei den meisten Tieren die Geselligkeit dasjenige Mafs des Zusammenlebens nicht, welches durch den Geschlechtstrieb und die Fürsorge für die Nachkommenschaft gefordert wird. Manche Tierarten aber sind von einem ausgeprägten Geselligkeitstrieb beherrscht und zwar dann meist in einer radikaleren und einseitigeren Weise als der Mensch. Die schärfste und einseitigste Ausprägung hat der Geselligkeitstrieb bei gewissen gemeinschaftlich lebenden Insekten erfahren, wo das einzelne Tier, indem es sein Thun ganz in den Dienst socialer Instinkte stellt, welche es mit zwingender Notwendigkeit bestimmen, seine Selbständigkeit bis zu dem Mafse eingebüfst hat, dafs bei manchen eine so fundamentale Thätigkeit, wie die geschlechtliche Funktion, völlig in Wegfall kommt. Zwei Gründe sind es hauptsächlich, welche diese völlige Aufgabe der Selbständigkeit hervorrufen. Beide beruhen auf der engen Abhängigkeit, in der hier das ganze sociale und seelische Leben von seinen körperlichen Grundlagen steht. Erstens bildet die Grundlage für alle Vereinigungen der Insekten, welche bekanntlich stets in der Form einer einzigen Familie auftreten, das geschlecht-

[1] Vgl. zu dem folgenden: Espinas, Die tierischen Gesellschaften.

liche Leben, dessen verschiedene Funktionen den einzelnen Geschöpfen ihre Aufgaben in dem Ganzen streng vorzeichnen. Die Thätigkeit der einzelnen Tiere hängt so nicht unmittelbar von seelischen Eigenarten und Neigungen, sondern zunächst von ihrer körperlichen Organisation ab. Zweitens ist das bestimmende Element für alle Thätigkeit hier nicht in erster Linie der Wille, sondern der Instinkt, welcher tief in der körperlichen Organisation begründet und bei allen Geschöpfen in übereinstimmender Weise wirksam ist, und selbst bei den aufeinanderfolgenden Geschlechtern sich nur langsam wandelnd jedes individuelle Abweichen von den fest vorgezeichneten Pfaden fast unmöglich macht.

So hoch daher die social lebenden Insekten, rein äufserlich nach ihren Leistungen betrachtet, dastehen, so tief ist doch wegen ihrer Abhängigkeit von der körperlichen Organisation ihr Rang in psychologischer Hinsicht. Höher stehen diejenigen Formen des Zusammenlebens, die wir bei Vögeln und Säugetieren finden, und bei denen entsprechend jene Abhängigkeit von der körperlichen Organisation geringer ist. Bezeichnend für den letzteren Punkt ist der Antagonismus zwischen Familie und Gesellschaft, der uns hier durchweg entgegentritt. Bei den Vögeln geht die Anregung zur Bildung gröfserer Gemeinschaften von den jungen nicht gepaarten Tieren aus, und bei den Säugetieren finden wir die ausgeprägtesten Formen der Gemeinschaft bei solchen Tieren, die wie die meisten Huftiere der Polygamie, das heifst der unvollkommensten Form der Familie, huldigen. Ein enges Familienleben enthält stets, wie manche Vogelarten uns lehren, eine gewisse Aufforderung zur Abschliefsung in sich und ist daher unvereinbar mit derjenigen Form des Zusammenlebens, welche die Selbständigkeit des Einzelnen zu Gunsten seines Aufgehens in die Gesamtheit fast völlig aufhebt. Diese letzte Form des Zusammenlebens herrscht aber in der That mit einer einzigen sogleich zu besprechenden Ausnahme bei allen geselligen Vögeln und Säugetieren, und zwar liegt der Grund dafür in der geringen Entwicklung des seelischen Lebens, welches durchweg den Charakter eines einfachen, auf äufsere Eindrücke überall in derselben Weise reagierenden Mechanismus besitzt. Hier gewahren wir wiederum, wenn auch nur in abgeschwächtem Mafse, jene Abhängigkeit des seelischen Lebens von seiner körperlichen Grundlage, welche für die Ausbildung vollkommenerer Formen des geselligen Zusammenlebens so hinderlich ist. Es ist besonders die rasche und widerstandslose Übertragung der Gemütsbewegungen von einem Geschöpf der Herde auf alle übrigen, welche ein selbständiges Verhalten unmöglich macht, und häufig sogar für

das Gedeihen der Schar sehr schädlich wirkt — ein Beweis, wie wenig die Entstehung solcher Gemeinschaften auf ihren Nutzen, wie sehr sie vielmehr fast ausschliefslich auf ein rein impulsives Geselligkeitsbedürfnis zurückgeführt werden mufs. So ergreift z. B. Alken oder Lummen, wenn ein einziges Geschöpf ihrer Schar niedergeschossen ist, ein so allgemeiner Schrecken, dafs sie die Flucht darüber vergessen. Und ebenso kopflos sind in der Regel die gesellig lebenden Huftiere, wenn ihr Leithengst getötet ist.

Eine wichtige Ausnahme machen in dieser Beziehung nur die Affen, die in diesem Punkte zu allen übrigen Tieren im Verhältnis des Gegensatzes, zum Menschen aber im Verhältnis der Verwandtschaft stehen. Bei ihren Individuen verknüpft sich die Hingabe an die Interessen der Gesamtheit mit einer gewissen Selbständigkeit der einzelnen Geschöpfe, vermöge deren diese jeder Zeit gleichzeitig auch ihre eigenen Interessen und Pläne verfolgen, und daher bei einer Bedrohung des Schwarmes jedes selbständig sich zu retten vermag. Bei ihnen allein im ganzen Tierreich stofsen wir also auf jene Form der Geselligkeit, welche für den Menschen charakteristisch ist[1] und die in der Verknüpfung einer gewissen individuellen Selbstständigkeit mit einer ausgeprägten Herdennatur besteht. In der Verknüpfung dieser beiden Eigenschaften stellt der Mensch eine gewisse Synthese dar zwischen den seelischen Eigenschaften der Raubtiere, welche die Selbständigkeit und Gewandtheit ihres Auftretens mit einer isolierten Lebensweise erkaufen müssen, und den friedlichen Huftieren, welche umgekehrt für ihr geselliges Zusammenleben die Fähigkeit des selbständigen Benehmens opfern müssen. Während im Tierreich Mut und Unterordnung, Angriffslust und Gehorsam, räuberische Instinkte und sociale Tugenden sich durchweg ausschliefsen, ist der Mensch durch die Fähigkeit ausgezeichnet, diese entgegengesetzten Eigenschaften in sich zu vereinigen — ein Vorzug, der im Kampf ums Dasein unseren frühesten Ahnen gewifs mindestens ebenso förderlich war wie die so oft betonten Vorzüge des aufrechten Ganges und der Hände — freilich ein Vorzug, den nur eine die sociale Natur des Menschen richtig würdigende Zeit verstehen kann, während der individualistische Sinn der Aufklärung nicht über die Erkenntnis jener individualistischen Vorzüge hinauskam. Allerdings teilt der Mensch diesen Vorzug mit den Affen, mit denen auch sonst sein Körperbau und seine Ernährung die Vereinigung gewisser Eigenschaften der Huftiere und Raubtiere gemein hat — Eigenschaften,

[1] Vgl. oben Kap. I, Abschnitt 3, S. 48.

die sich bekanntlich auf den Zahnbau, die Ernährung und die Länge des Darmes beziehen.

Wenden wir uns nunmehr dem menschlichen Leben zu, so tritt uns als Motiv für den socialen Zusammenschlufs auch hier, wie in der Tierwelt, in erster Linie die unmittelbare Neigung, und erst in zweiter Linie und mit viel geringerer Wirkungskraft behaftet die Reflexion auf den Nutzen entgegen. Auf allen tieferen Kulturstufen wirkt fast nur die Neigung zum socialen Leben, die mit der Thatsache dieses Lebens selbst von einer Generation an die andere vererbt wird. Erst höhere Kulturstufen bilden neben diesen unwillkürlichen, von Reflexion kaum berührten Formen der Gemeinschaft andere von mehr willkürlichem Charakter aus, für deren Entstehung die Reflexion auf den Nutzen mafsgebend ist. Der grofse Fehler der Aufklärung bestand darin, dafs ihre Betrachtungen an diesen letzten und reifsten Früchten der Kultur haften blieben, ohne die voraufgehenden Entwicklungsstufen zu berücksichtigen.

Wir wollen nunmehr einige Beweise und Äufserungen der menschlichen Herdennatur betrachten. Sie äufsert sich sowohl positiv wie negativ, sowohl auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet, in der Neigung der Individuen Gruppen zu bilden, sich ihnen anzugliedern und unterzuordnen und in der Abneigung oder der Unmöglichkeit sich davon auszuschliefsen. Eine besondere Aufmerksamkeit werden wir dabei den höheren Kulturstufen schenken, weil es hier vielfach individualistische Illusionen der naiven Anschauung zu zerstören gilt. Dafs alle menschliche Kultur an die Gemeinschaft gebunden ist, wird hinlänglich bewiesen durch das Schicksal derjenigen unglücklichen menschlichen Wesen, welche durch Zufall oder Tücke in der Wildheit einsam aufzuwachsen verurteilt waren und dabei stets als auf die Stufe des Tieres zurückgesunken sich erwiesen. Ebenso erteilt uns die Völkerkunde die Lehre, dafs einzelne Europäer, die absichtlich oder unabsichtlich in den Kreis der Naturvölker geraten waren, stets auf deren kulturelles Niveau herabsanken, statt diese auf das ihrige zu erheben. — Der Geselligkeitstrieb läfst die Menschen sich bekanntlich auch auf den niedrigsten Stufen wenigstens in primitive Horden vereinigen; und über die politischen Gebilde hinaus, welche als der nächste Ausdruck der menschlichen Herdennatur noch durchweg den Charakter eines reinen Naturerzeugnisses tragen, beobachten wir über die ganze Erdoberfläche hin als einen höheren, weil mehr willkürlichen Ausdruck des socialen Triebes das Auftreten jener bekannten Geheimbünde, welche teils egoistischen, insbesondere sinnlichen, teils rechtlichen Zwecken, wie z. B. in Afrika oder

bei den Chinesen oder bei den Vehmgerichten des Mittelalters, teils endlich religiösen und idealen Motiven, wie viele religiöse Orden und Verbände z. B. unser Freimaurertum, dienen. Die vielgescholtene Vereinswut unserer Tage, die so viele frühere Formen des Zusammenschlusses zersetzt und zerstört hat, bildet ebensosehr einen Beweis für die Neigung der Menschen zum Zusammenschliefsen wie einen Beleg für ihren Hang, die Dinge lieber zu tadeln als zu verstehen. Wir erinnern weiter an das Walten jenes Faktionsgeistes, der innerhalb jeder Vereinigung bei irgend welchen Zwistigkeiten oder Meinungsdifferenzen die verschiedenen Individuen sich rasch an die einzelnen Parteien ankrystallisieren und selten ein parteiloses Individuum als Muster einer gleichsam unsocialen Gesinnung übrig läfst.

Im täglichen Leben treten uns gleichsam als negative Beweise für die Herdennatur des Menschen vor allem zwei Eigenschaften entgegen, sein Umgangsbedürfnis und seine Schwatzhaftigkeit. Die Einsamkeit flieht der Durchschnittsmensch bekanntlich, und in der Regel sind es nur die grofsen Geister, die sie ertragen, ja gelegentlich suchen. Der normale Mensch zieht den unebenbürtigen oder unpassenden Umgang dem Mangel eines jeden vor und verkehrt selbst mit Menschen, deren Schwächen und Fehler zu tadeln er selbst der erste ist, lieber als dafs er allein bleibt. Ebenso bezeichnend ist das Bedürfnis der meisten Menschen nach Mitteilungen, selbst da wo sie nichts mitzuteilen haben, weil sie von der Sache nichts verstehen. Der Durchschnittsmensch erhebt sich lieber zu den gewagtesten und ungereimtesten Behauptungen, als dafs er schweigt.

Ein weiterer negativer Beweis für die menschliche Herdennatur liegt in der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der Macht der Sitte, des Herkommens und der Etikette. Hier bemerken wir selbst im Bereich unserer Vollkultur eine Gebundenheit des Lebens, die wir sonst nur als den Naturvölkern eigentümlich zu betrachten pflegen. In Wahrheit befindet sich auch bei uns der Gebildete in strenger Abhängigkeit von der Macht der Sitte; er mufs ihr selbst wider besseren Willen folgen. Den Zwang der gesellschaftlichen Formen mufs trotz ihrer mancherlei Verschrobenheiten und Verkehrtheiten jeder, wenn auch murrend, ertragen. Die meisten Menschen stehen solchen Dingen gegenüber auf der Stufe des unwillkürlichen, triebartigen Willens; sie folgen ihnen ohne zu reflektieren; die Überlegung ist ihnen gegenüber in der That machtlos und wirkt auf ihre Befolgung höchstens störend und hemmend ein. Vernünftig sein heifst auf diesem Gebiete fast soviel wie unsocial sein, denn es stellt den Reflektierenden

vor die Gefahr, sich in seiner Opposition gegen den Zwang der Satzung zu isolieren.

Dem Gebiete der Sitte, die ja ganz und gar ein Produkt der Gesamtheit und des unwillkürlichen Lebens ist, steht das Gebiet des intellektuellen Lebens als ein solches gegenüber, wo sich der Einzelne mit gröfserer Freiheit bewegen und bethätigen kann. Allein auch hier ist es nur ein trügerischer Schein, dafs das Leben wirklich völlig von der Willkür beherrscht wird, dafs der Einzelne frei von dem Druck der Gesamtheit ist. In Wirklichkeit sind auch alle intellektuellen Erzeugnisse Produkte der Gesamtheit und derselben Gesetzmäfsigkeit unterworfen, mit derselben Notwendigkeit erzeugt wie alle ihre Produkte. Die Herdennatur des Menschen tritt uns auch in der Geschichte des geistigen Lebens deutlich entgegen. Die Gruppenbildung feiert auch hier ihren Triumph in Form eines bestimmten Zeitgeistes, einer bestimmten öffentlichen Meinung. Alle Meinungsäufserungen, Gedanken und Ansichten, welche die Stimmung der Gesamtheit mit glücklichem Griffe treffen und in den Herzen vieler gleichsam Mitschwingungen hervorrufen, erlangen rasch eine allgemeine Verbreitung und Anerkennung: auf solchen Vorgängen beruht die Bildung des Zeitgeistes, dessen Schöpfer durchaus nicht immer besonders hervorragender Natur zu sein braucht, sondern nur im Denken und Fühlen der Masse um ein wenig voraus sein und doch mit ihr in einem glücklichen Gleichklange sich befinden mufs. Bekanntlich sind es daher besonders für das Reich der Mitlebenden häufiger die Talente als die Genies, welche diesen Zeitgeist schaffen; die letzteren stehen in der Regel dem durchschnittlichen Bewufstsein zu fern, um allgemeinen Anklang finden zu können.

Auch die einzelnen führenden Geister zeigen, genauer betrachtet, nicht diejenige Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die ihnen die naive Auffassung zuschreibt. Freilich gilt das mehr hinsichtlich des Stoffes als der Form. Die moderne Litteraturgeschichte belehrt uns, welche ausgedehnte Wanderungen einzelne Stoffe, einzelne Motive und dergleichen erlebt haben. Auch auf dem Gebiete der Formen finden wir einzelne Wendungen bei verschiedenen Schriftstellern bisweilen fast wörtlich wiederholt. Man hat unter solchen Gesichtspunkten bekanntlich versucht, Lessing eines grofsen Teiles seines Ruhmes zu entkleiden, indem man seine gesamten Produkte als eine fortlaufende Reihe von Entlehnungen darzustellen versuchte. Ein derartiger Versuch beruht aber auf einer Unkenntnis der einschlägigen psychischen Thatsachen. Der Zusammenhang alles seelischen Lebens ist eben selbst auf dem Gebiete intellektueller Vorgänge so grofs, dafs der

Einzelne sich ihm nicht zu entziehen vermag. Ein anderes lehrreiches Beispiel für die Verkehrtheit der hier noch herrschenden Anschauungen ist die bekannte Streitfrage über Shakespeares Verhältnis zu Baco. Aus einer Reihe einzelner Übereinstimmungen, die sich teils auf die Form, teils auf den Inhalt beziehen, hat man hier kühn auf die Identität der Verfasser geschlossen, ohne das Bedürfnis nach einer principiellen Diskussion der Frage der Beeinflussung und Entlehnung zu fühlen. In Wahrheit würde nicht die Übereinstimmung in einzelnen Punkten, sondern vielmehr der völlige Mangel einer solchen Übereinstimmung bei zwei derselben Zeit und demselben Volke angehörigen Männern der Erklärung bedürfen.

Die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens der Gesamtheit ist nun freilich niemals eine vollsändige und niemals völlig unangefochten; sie ist in jedem Augenblick von Störungen bedroht und muſs durch die Bewältigung dieser Störungen jeden Augenblick wieder erzeugt werden. Von solchen störenden Elementen können wir zwei Arten unterscheiden: die antisocialen Elemente, welche positiv störend wirken und die unsocialen Elemente, welche es nur im negativen Sinne thun. Zu den ersteren gehört vor allem die Masse der Gewohnheitsverbrecher, welche freilich vielfach nur aus dem Rahmen unserer Gesamtheit herausfallen, unter sich aber eine ausgeprägt sociale Natur, z. B. einen stark ausgeprägten Altruismus, zeigen. Zu den letzteren gehören alle diejenigen Elemente, welche entweder ihrer Zeit mehr oder weniger voraus sind oder mit gewissen Abnormitäten behaftet sind, also vom Genie abgesehen alle mit starken Schrullen oder sonstigen Absonderlichkeiten behafteten Naturen, die bei extremer Ausprägung zu Sonderlingen oder Menschenfeinden werden, ferner auf künstlerischem oder litterarischem Gebiete alle diejenigen, deren Erzeugnisse das Merkmal der Maniriertheit besitzen. Groſse Geister sind übrigens häufig nicht bloſs wegen des Miſsverhältnisses zu ihren Zeitgenossen, sondern auch aus einem tieferen Grunde unsocial: die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wurzelt ja, wie schon betont, im Gebiet des Unwillkürlichen, Triebartigen und tritt immermehr zurück mit dem Wachsen des klaren Bewuſstseins; sie tritt zurück in dem Maſse, in dem im menschlichen Leben selber die sinnliche Grundlage zurückgedrängt wird zu Gunsten einer rein geistigen, von idealen und abstrakten Gesichtspunkten geleiteten Lebensführung. Bei derartigen Naturen, deren ganzes Wesen ein tiefer Ernst charakterisiert, entsteht dann eine Stimmung, die die Dinge des täglichen Lebens zwar nicht verachtet, aber über sie hinausgewachsen ist. Man denke an Spinoza, an Michelangelo, an Kant.

Alle diese unsocialen Elemente bedrohen teils negativ, teils positiv das Bestehen der Gesellschaft, und diese mufs sich ihrer daher zu erwehren suchen. Gegen die positive Störung hilft sie sich durch die Methode der Unterdrückung, gegen die negative hat sie von jeher mehr oder weniger das Verfahren der Ächtung eingeschlagen. Am glücklichsten findet seinen Lebensweg bekanntlich stets derjenige, der bei mäfsiger Begabung mit den Interessen der Gesamtheit nirgend in Konflikt gerät; allen irgend wie absonderlichen Elementen dagegen erschwert die Gesellschaft ihr Vorwärtskommen.

Die sociale Natur des Menschen ist auf der Höhe unserer im Lichte des hellen Bewufstseins einherschreitenden und das Gebiet des unwillkürlichen Lebens dadurch einigermafsen verdunkelnden Kultur zwar nicht aufgehoben, aber doch sehr verschleiert. Es giebt aber eine Reihe von Erscheinungen, die unter besonderen Umständen auftreten und als Rückfälle auf tiefere Kulturstufen zu bezeichnen sind, bei denen dieser trügerische Schein plötzlich einem grellen Hervortreten der socialen Natur des Menschen Platz macht. Zunächst ist hier der Krieg zu nennen: so wie schon im Frieden das Heer äufserlich durch seine Uniform auf einen Geist hinweist, der den Charakter der Uniformität besitzt, so hängt im Felde bekanntlich alles von der Stärke des Gemeinsinnes ab, und in den Schlachten herrscht fast ein magnetischer Rapport zwischen dem Leitenden und den Massen der Truppen. Ähnlich sind revolutionäre Bewegungen beschaffen, indem auch hier ganze Massen wie von einem Willen und einer Idee beseelt erscheinen. In kleinerem Mafsstabe pflegen sich gewaltsame Regungen der Volksseele gelegentlich in gemeinsamen Verbrechen oder anderen Gewaltthätigkeiten zu entladen, die uns aus den Kolonien als Lynchjustiz bekannt sind, die aber auch bei uns gelegentlich vorkommen und die dazu geführt haben, eine Theorie des Massendeliktes auszubilden.

Im Gegensatz zu solchen Erregungen der Volksseele stehen gewisse andere Gruppen von Vorgängen, welche die Gemeinsamkeit des seelischen Lebens an der Wurzel bedrohen. Wir erinnern daran, dafs jene Gemeinsamkeit sich überhaupt in jedem Augenblicke durch Vernichtung zahlreicher Störungen immer wieder neu bilden mufs. Der Einzelne ist ja nicht blofs ein Herdengeschöpf, sondern zugleich ein selbständiges Individuum, das eben vermöge seiner Selbständigkeit immer eine Spur von unsocialem oder antisocialem Wesen an sich trägt. Schon die Lebensschicksale des Einzelnen belehren uns, dafs die Harmonie zwischen dem einzelnen Leben und der Gesamtheit in der Regel erst künstlich durch gewisse Opfer, durch gewisse Ver-

zichte der einzelnen Persönlichkeit hergestellt werden mufs. Das Leben der Gesamtheit bewegt sich daher stets in der Diagonale zwischen den eigentlichen socialen Antrieben und den zahlreichen antisocialen und unsocialen Vorgängen, welche sich in den Einzelnen abspielen. Es handelt sich hier also um ein labiles Gleichgewicht, das als solches durch gewaltsame äufsere Eingriffe jeden Augenblick erschüttert werden kann. Solche äufsere Eingriffe aber finden stets statt bei der Berührung zweier verschiedener Kulturkreise. Gegen alle derartigen Eingriffe, gegen alles Eindringen neuer Ideen und Einrichtungen hat sich die herrschende Klasse im Staat bekanntlich stets instinktiv gewehrt, nicht blofs aus egoistischer Fürsorge, sondern auch aus instinktivem Verständnis der Gefahr für die Gesamtheit, welche ein solcher Vorgang in sich trägt. Das Bestehen der Gesamtheit beruht ja vorwiegend auf den unwillkürlichen und triebartigen seelischen Vorgängen, und eine einseitige Stärkung der willkürlichen Vorgänge, eine einseitige Erhöhung der Bewufstheit des seelischen Lebens schliefst daher stets eine Gefahr in sich. Eine solche einseitige Veränderung wird aber häufig durch das Eindringen neuer Ideen und neuer Einrichtungen hervorgerufen, denn die Individuen, deren seelischer Mechanismus auf diese Neuheiten nicht eingerichtet ist, müssen sie zunächst in einer willkürlichen Weise verarbeiten; dadurch wird der Individualismus vermehrt, die alten eingewurzelten Triebe und Sitten werden in ihrem Bestande bedroht, es findet eine Art socialer Entwurzelung statt[1]: das bisherige Gleichgewicht zwischen den socialen und den entgegengesetzten Antrieben ist zu Gunsten der letzteren plötzlich verschoben worden. Das ist der bekannte Vorgang, der bei der Berührung der Naturvölker mit höheren Kulturen sich überall auf der Erdoberfläche abspielt oder abgespielt hat.

Zum Schlufs wollen wir unsere Betrachtung noch nach der negativen Seite hin ergängen. Die Stärke des Herdengeistes steht zu der Ausprägung der Individualität in einem antagonistischen Verhältnis. Jede Gruppenbildung drängt auf eine Zurückdrängung der Persönlichkeit; der Parteigeist mit seinen bestimmten festen Anschauungen, die Standesvorurteile und andere Dinge geben Schablonen ab, denen sich der Einzelne kaum entziehen kann, weshalb auch noch auf unserer Kulturstufe wirklich ausgeprägte freie Persönlichkeiten eine Ausnahme bilden. Es zeugt daher von einer tiefen Einsicht Schopenhauers, wenn er die gewöhnliche individualistische Auffassung des

[1] Ausführlicheres über diese Dinge weiter unten Kap. V, Abschnitt 10c und Kap. VI, Abschnitt 2.

Lebens, welche in ihm lauter selbständige und freie Individuen erblickt, als eine Täuschung hinstellt, als den Schleier der Maja, den der Blick des Philosophen durchdringen muſs. Übrigens ist bei den verschiedenen Nationen der Vollkultur die Zurückdrängung des Individuums durch den Herdengeist bekanntlich verschieden stark. Den Romanen schreibt man in dieser Beziehung einen stärkeren Geselligkeitstrieb zu als den Germanen, womit auch ihre bekannte Unfähigkeit zusammenhängt, sich als Kolonisten einzeln über weite jungfräuliche Gebiete zu zerstreuen, statt dessen sie vielmehr in dichten Haufen zusammenzusitzen pflegen. Die Geschichte der geistigen Kämpfe zeigt uns dasselbe Verhältnis, wie es allein schon der Gegensatz der katholischen und der protestantischen Religion beweist.

Die Lehre von der Herdennatur gilt aber nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Beziehung, entsprechend der Thatsache, daſs der Mensch nicht nur ein sociales, sondern auch ein geschichtliches, der Thatsache der Kontinuität unterworfenes Geschöpf ist. Sowie der Einzelne der Gesamtheit der mitlebenden Menschen als unselbständiges, abhängiges Element gegenübersteht, so steht auch jede Generation unter dem Druck und unter der Wirkung aller voraufgegangenen, die an dem Aufbau der socialen Einrichtungen und der Schaffung der ganzen Kultur mitgewirkt haben. Auch hier besteht ebenso wie für das Nebeneinander der Gegensatz zwischen einer naiven und einer wissenschaftlichen Anschauung. Für die naive Anschauung besteht die Menschheit nur aus der Gesamtheit der heute lebenden Menschen, die ihre Kulturgüter genieſsen und erweitern, als hätten sie sie selbst nach eigenem Plane geschaffen. Die wissenschaftliche Anschauung aber tritt uns in zwei verschiedenen Formen entgegen, welche den beiden verschiedenen wissenschaftlichen Anschauungen über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit entsprechen. Die eine charakterisiert das Verhältnis der folgenden Generation zu den früheren lediglich als das der Abhängigkeit, die andere gleichzeitig als ein Verhältnis der Abhängigkeit und der Selbständigkeit. In dem ersteren Sinne hatte einst Savigny bekanntlich unserer Zeit die Fähigkeit zur Gesetzgebung abgesprochen, da sie der langen Kette der voraufgegangenen rechtsbildenden Generationen ohnmächtig und zur bloſsen Passivität verdammt gegenüberstehe. Die folgenden Zeiten haben dieser Anschauung bekanntlich nicht beigepflichtet, wie die modernen Bemühungen um die Schaffung eines Gesetzbuches beweisen, welches der veränderten Richtung des heutigen Gesamtbewuſstseins und Gesamtwillens Rechnung tragen soll. Nicht bloſs in diesem Falle, sondern überhaupt werden wir der zweiten Auffassung bei-

pflichten und jeder einzelnen Generation gegenüber den vorhergehenden ebenso neben der Abhängigkeit die Fähigkeit der Selbständigkeit zuschreiben müssen, wie wir es früher dem einzelnen Individuum gegenüber der Gesamtheit gethan haben.

4. Die psychische Ansteckung.

Die früher besprochene Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins besteht sowohl in der Gleichartigkeit der *Dispositionen* wie in der Gleichartigkeit der *Vorgänge* und des *Inhalts*. Für das Zustandekommen der letzteren Art von Gleichartigkeit ist die *Kommunikation* der einzelnen Individuen und Gruppen der Gesamtheit ebenso unentbehrlich, wie jene erstere Gleichartigkeit der Dispositionen. Jeder geistige Verkehr, der sich bekanntlich stets körperlicher Zwischenglieder bedienen mufs, beruht in seiner Wurzel auf dem allgemeinen Zusammenhang sensorischer und motorischer Vorgänge im Gehirn und im Bewufstsein — ein Zusammenhang, der sowohl in der einen wie in der anderen Richtung vorhanden ist. Bei dem Mitteilenden ist er von innen nach aufsen, bei dem Empfangenden von aufsen nach innen gerichtet. Der Grad von Aktivität, den das Individuum solchen Mitteilungen gegenüber beweist, kann die verschiedensten Werte besitzen. Wir betrachten hier nur den Fall, wo er gleich null ist, und wo überdies die Mitteilung eine *vollständige Übertragung*, eine getreue Wiederholung des ursprünglichen Vorganges bedeutet. Die geistigen Vorgänge, die auf diese Weise auf weite Massen ausgebreitet werden, sind nun teils typischer, immer wiederkehrender Art, teils aber auch singulärer Natur. In das Gebiet der ersteren gehören diejenigen Vorgänge, welche in das Bereich der Sprache, der mythologischen Denkweise, der Sitte u. s. w. fallen. Die singulären dagegen bestehen in Vorstellungen, Bewegungen und Handlungen von eigenartiger, in dieser bestimmten Form im allgemeinen nicht wiederkehrender Beschaffenheit, die von einzelnen ausgehend sich über weite Massen verbreiten. In beiden Fällen ist für ein Zustandekommen gleicher seelischer Vorgänge in weiten Massen unentbehrlich sowohl die Erfüllung gewisser alsbald zu erörternder *innerer* Bedingungen, die sich teils auf die Gleichartigkeit der Dispositionen, teils auf eine eigentümliche Enge des Bewufstseins beziehen, als auch der *äufsere* Vorgang der *Mitteilung*. Bei den *typischen* Vorgängen fällt aber dabei der Nachdruck auf das erstere Moment, weil vermöge ihrer immer wiederkehrenden Gleichheit der Ort ihrer Entstehung innerhalb der Gesamt-

heit teils zufällig, teils überhaupt schwer festzustellen ist. Bei den singulären Vorgängen dagegen, deren Entstehungsgeschichte leichter aufgedeckt werden kann, fällt der Nachdruck auf das letztere Moment. Nur für diese Vorgänge wollen wir daher den Ausdruck: psychische Ansteckung gebrauchen, der daher einen engeren Sinn erhält als der allgemeine Begriff der psychischen Mitteilung.

Bei jeder psychischen Ansteckung haben wir zwischen der mitteilenden und der empfangenden Partei zu unterscheiden, mag diese Partei nun aus Individuen oder aus Gesamtheiten bestehen. Bei der mitteilenden Partei ist der psychische Vorgang von innen nach aufsen gerichtet, bei der empfangenden umgekehrt von aufsen zunächst nach innen, um sich dann erst in seiner Richtung umzukehren. Die Darbietung des Ansteckungsstoffes bildet aber nur eine notwendige und noch keine hinreichende Vorbedingung. Hinzutreten müssen die beiden folgenden Momente. Erstens ist eine gewisse Enge des Bewufstseins erforderlich zur Vollständigkeit der Nachahmung. Wir müssen hier an gewisse in dem heutigen Zustande unseres Bewufstseins ziemlich verwaschene Züge erinnern, nämlich an die Neigung, die Vorstellung einer Bewegung oder Handlung in diese selbst umzusetzen und die Behauptung einer Thatsache mit dieser selbst zu identifiziren. Die Neigung dazu ist, wie gesagt, auch auf der heutigen Stufe unseres Bewufstseins vorhanden, aber die Herrschaft, welche der willkürliche Wille über den Verlauf der Vorstellungen und Willensregungen ausübt, hindert sie in der Regel an ihrer vollständigen Entfaltung. Nur in wenigen besonderen Fällen findet eine solche statt, nämlich da, wo es sich um gewisse altvererbte und äufserst einfache Vorgänge handelt, deren associativer Mechanismus dem Bewufstsein unausrottbar tief eingewurzelt ist. Dahin gehört die Macht der Ansteckung beim Gähnen und beim Lachen, wo die blofse Vorstellung der Bewegung einen fast unwiderstehlichen Impuls für ihre wirkliche Ausführung auch für den Gebildeten noch in sich schliefst. Von solchen seltenen Fällen abgesehen ist die in Rede stehende Vollständigkeit der Nachahmung deswegen abhängig von einer gewissen Enge des Bewufstseins, weil der Übergang von der blofsen Vorstellung einer Bewegung oder Handlung zu dieser selbst oder die Identifizierung einer Behauptung mit der ihr entsprechenden Thatsache um so leichter erfolgt, je weniger der Bewufstseinsverlauf durch innere Antriebe bestimmt wird. Einen lehrreichen Beleg dafür bietet uns die bekannte Erscheinung des Schwindels, bei der durch den Affekt der Furcht zunächst eine gewisse Verengung des Bewufstseins herbeigefürt wird, welche wiederum einen lebhaften Antrieb zur Folge hat auf die Vorstellung der ge-

fürchteten Bewegung diese selbst folgen zu lassen. Wenn ferner die Neger so häufig lügen, so schreiben die Beobachter zu einem grofsen Teil diese Thatsache auf Rechnung ihrer lebhaften Phantasie, die sie sofort das Eingebildete mit dem Wirklichen verwechseln läfst. An die weit verbreitete Neigung, Sinnestäuschungen für Wirklichkeit zu nehmen, brauchen wir ebenfalls nur zu erinnern.

Hinsichtlich der Enge des Bewufstseins lassen sich nun zwei Grade, ein stärkerer und ein schwächerer, unterscheiden. Der stärkere Grad ist durch einen geradezu zwangsmäfsigen Verlauf der Bewufstseinsvorgänge charakterisiert; bei ihm ist die Nachahmung eine sklavische, derart dafs durch das Vorbild der Ablauf der Bewufstseinsvorgänge eindeutig bestimmt ist, und dieses Vorbild daher nicht blofs als äufserer Reiz, sondern als hinreichende Ursache erscheint. Jedoch trägt dieser Grad der Verengung stets einen pathologischen Charakter. Er läfst sich auch bei uns heute noch durch das Hilfsmittel der Hypnose realisieren. So wie hier durch Einschläferungsmittel das Bewufstsein künstlich verengt wird, so kann unter andern Umständen ein starker Affekt dieselbe Wirkung haben. Bei den Jakuten giebt es besonders veranlagte Individuen, welche Merjaken heifsen und bei denen der Schreck in derselben Weise eine totale Verengung des Bewufstseins bewirkt[1].

Häufiger ist der schwächere Grad der Verengung, bei dem eine starke Neigung zur völligen Nachahmung wohl vorhanden ist, diese aber durch einen äufseren Reiz niemals geradezu erzwungen werden kann; vielmehr kann hier die Nachahmung durch einen innern Widerstand gebrochen werden, wie er sich in Gestalt entgegenstehender Antriebe, Gefühle, Neigungen und Vorstellungen darstellen würde. Daher ist hier zweitens eine gewisse Gleichheit der geistigen Dispositionen, eine gewisse Gleichheit der begleitenden inneren und äufseren Umstände notwendig. So kann z. B. ein Tanz anstecken vermöge der Musik, welche in diesem Falle die Gleichheit der Umgebung repräsentiren würde oder eine Revulution vermöge der Unzufriedenheit, die bereits vorhanden war und nur noch auf eine Auslösung harrte. In diesem Falle spielt der vorbildliche Vorgang nicht mehr die Rolle einer vollständigen Ursache, sondern nur noch die-

[1] Durch einen Schrei erschreckt ahmen sie alles nach, werfen z. B. ihren Geldbeutel ins Wasser, wenn ein Mensch etwas ins Wasser wirft. Bei einer Kosakenabteilung wiederholte bei der Abrichtung die Mannschaft alle Kommandoworte. Als der Kommandeur zornig zu fluchen anfing, machten sie ihm alles nach (Praufs in den Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. Wien 1888 S. 169).

jenige des auslösenden Reizes. Es ist hier nicht immer leicht, den Begriff der psychischen Ansteckung streng zu begrenzen, zumal dort, wo die Gleichartigkeit der inneren Umstände entscheidet; denn diese Fälle führen allmählich zu denjenigen typischen und sich immer wiederholenden Vorgängen hinüber, auf die wir wohl den Begriff der psychischen Mitteilung, aber nicht den der psychischen Ansteckung anwenden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs die psychische Ansteckung bei Naturvölkern viel häufiger ist als bei Vollkulturvölkern. Sie ist für das geistige Leben der ersteren überaus charakteristisch, während sie im Bereiche der Vollkultur nur als eine rückständige Erscheinung und zwar als Regel bei den tieferen Schichten der Bevölkerung, als Ausnahme auch sonst uns entgegentritt. Von der Masse der Ungebildeten und Halbgebildeten abgesehen, wird sie im Bereiche der Vollkultur nur da auftreten können, wo jene Verengung des Bewufstseins durch besondere Umstände oder künstlich herbeigeführt wird. In erster Linie kommen dabei starke Affekte in Betracht, daher Revolutionen und religiöse Bewegungen auch hier für das Zustandekommen der Ansteckung in gröfseren Dimensionen von Bedeutung sind; ferner gehört das Lähmende des Einflusses grofser Männer und endlich, als eine rein künstliche Form, die Hypnose hierher. Aber abgesehen von der gröfseren Seltenheit der Verengung des Bewufstseins kommt als ein zweiter Grund für das seltenere Auftreten der psychischen Ansteckung im Gebiete der Vollkultur noch die geringere Gleichartigkeit des Bewufstseins in Betracht. Bei dem schwächeren Grade der Verengung haben wir sie ja unter der Bezeichnung der Gleichartigkeit der Dispositionen als unerläfslich für das Zustandekommen weitgreifender psychischer Ansteckungen kennen gelernt. Bei den Naturvölkern ist vermöge der Armut ihres geistigen Lebens diese Gleichartigkeit viel häufiger wie auf der Höhe der Vollkultur mit ihrem reicheren in den Köpfen der Einzelnen sich immer mehr individualisierenden Gehalt. Daher namentlich psychische Ansteckungen von socialem Charakter auf der Stufe der Vollkultur selten sind, statt ihrer vielmehr in der Regel nur solche von individueller Ausdehnung und Bedeutung uns entgegentreten.

Wir wollen nunmehr das Gesagte an einigen Beispielen erläutern[1], wobei wir vorwiegend solche von socialem Charakter und

[1] Sie sind vorwiegend entnommen einem Aufsatz von Offner in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 8. März 1894, und dem Buch von Stoll: Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. Leipzig 1894. Eine Besprechung dieses Buches hat der Verfasser im Globus, Bd. 66, S. 65, veröffentlicht.

socialer Bedeutung heranziehen. Ansteckende Bewegungen beobachten wir bei allen Naturvölkern in Gestalt wilder orgiastischer Tänze, die teils sexuellen, teils heroischen Charakter haben. Noch im Mittelalter haben diese Tänze bekanntlich eine grofse Rolle gespielt: zu Aachen brach im Jahre 1374 eine solche Tanzwut aus, um bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein gleich einer epidemischen Krankheit bald hier, bald dort aufzuflackern. Zu derselben Zeit wütete der Taranteltanz in Italien.

Von der gröfsten Wichtigkeit ferner sind die ansteckenden Handlungen; besonders treten uns hier teils epidemischer Selbstmord und Wahnsinn[1], teils Äufserungen des religiösen oder politischen Fanatismus in Gestalt grofser Eroberungszüge entgegen. Der letztere ist besonders häufig und bedeutsam bei der nomadischen Halbkultur. Sein Fürchterliches liegt darin, dafs er die Kraft der ewigen Idee mit einer durchaus sinnlichen Grundlage vereinigt und so die Massen ganz anders packt als die abstrakten Ideale einer höheren Kultur. Diese Grundlage stellt sich uns in ansteckenden ekstatischen und begeisterten Zuständen, in wilden Tänzen, in epidemischen Sinnestäuschungen, in suggestiven Heilungen und Hallucinationen und Illusionen dar. Aus dem Mittelalter gehören die Judenverfolgungen und die Kreuzzüge hierher.

Auch die Gegenwart kennt noch ansteckende Selbstmorde und Verbrechen. Wir erwähnen nur die Häufung der Selbstmorde auf der Unglücksstätte König Ludwigs II. von Bayern und die modernen Dynamitverbrechen.

Nach Vaillants Attentat in Paris bekannten sich manche Leute auf eine Umfrage hin als begeisterte Verehrer dieses Verbrechens, und die Folge zeigte, dafs mehr als einer die Verehrung in die That umsetzte. Bei einem Anarchistenprozefs, der im Februar 1894 in Wien verhandelt wurde, erweckte die Thatsache, dafs besonders viele Slaven als schuldig erschienen, den Eindruck, dafs die Bewegung bei ihnen epidemieartig aufgetreten war, wobei das durchgängige tiefere Kulturniveau der slavischen Völker gewifs ebenso mitspricht, wie diese Vorgänge überhaupt ihre Opfer nur unter den Ungebildeten und mehr noch unter den Halbgebildeten fordern. Auch bei Gewohnheitsverbrechern schafft eine gemeinsame Unterbringung verbunden mit der

[1] Beispiele bei Flügel, Das Ich, 3. Aufl. S. 95. Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 154. Tylor, Anfänge der Kultur II, 141. Ratzel, Anthropogeographie II, 370.

naturgemäfsen Verengung des Bewufstseins öfter einen Boden für epidemischen Selbstmord[1].

Die psychische Grundlage ist gerade bei den modernen Fällen besonders klar: der starke Eindruck, den das vorbildliche Ereignis auf die Phantasie macht, ruft starke Affekte wach, die alle entgegenarbeitenden Triebe und Willensimpulse ausschliefsen und die Kraft der Associationen so verstärken, dafs sie schliefslich von der Vorstellung der Handlung zu dieser selbst führen.

5. Die Enge und Armut des menschlichen Bewufstseins.

Die früher betrachtete allgemeine Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins enthält als unvermeidliche Kehrseite eine gewisse Enge und Armut des menschlichen Bewufstseins in sich, und zwar in einem doppelten Sinne, indem es sich dabei einerseits um die Beschaffenheit der schöpferischen Leistungen, andrerseits um die Seltenheit ihres Vorkommens handelt. Erstens tritt uns nämlich als Kehrseite der Thatsache der Stetigkeit der Umstand entgegen, dafs es nichts absolut Neues in der Entwicklung des geistigen Lebens giebt, vielmehr alle höheren Leistungen auf früherer Stufe bereits vorgebildet sind, dem Künftigen durch das Frühere die Bahn stets bis zu einem gewissen Grade vorgezeichnet ist. Es giebt keine geistige Schöpfung aus dem Nichts, vielmehr besitzt, wenn wir schärfer hinsehen, auch die gröfste und originalste Geistesschöpfung stets eine Vorgeschichte und büfst daher bei einer näheren wissenschaftlichen Betrachtung stets etwas von demjenigen Nimbus einer zauberhaften Schöpfungskraft ein, mit dem die populäre halb mythologische Denkweise sie so gern umhüllt. Für das geschichtliche Leben ist dieser Charakterzug der Stetigkeit heute allgemein anerkannt und auch für die weiteren Zeiten der geistigen Entwicklung der Menschheit kann man sich seiner Konsequenz nicht entziehen, ja selbst für alle Anfänge menschlicher Kultur gilt er.

Zweitens macht sich auch innerhalb der durch die Stetigkeit alles geistigen Lebens gezogenen Grenzen abermals eine gewisse Trägheit der geistigen Kräfte, eine Schwäche und Armut an allen schöpferischen Leistungen bemerkbar. Alle auch nur einigermafsen wichtigen und erheblichen Neuschöpfungen sind im Leben der Menschheit sehr selten; häufiger findet man statt dessen nur eine Umformung und Variation der vorhandenen Kulturgüter oder ihre Ausbreitung über

[1] Baer, Der Verbrecher S. 324.

weitere Gegenden und ihre Anpassung an veränderte Existenzbedingungen. Der enge Zusammenhang dieser Eigentümlichkeit mit der Gleichartigkeit des menschlichen Bewuſstseins liegt auch hier auf der Hand. Denn jene Gleichartigkeit besagt ja ebenfalls schon, daſs die wesentlichen Eigentümlichkeiten des menschlichen Kulturbesitzes sich über weite Gebiete mit geringen und nur auf der Oberfläche liegenden Variationen ausbreiten. Es sind daher im wesentlichen dieselben Thatsachen wie dort, die hier in Betracht kommen, nur daſs sie unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet werden. — Dem psychologischen Verständnis wird diese Enge und Armut näher gerückt durch die Erwägung, daſs die apperzeptiven, logischen Vorstellungsverknüpfungen den associativen, gewohnheitsmäſsigen selbst auf der Stufe der Vollkultur an Häufigkeit nachstehen. Nicht bloſs wird den Naturvölkern auch die einfachste zusammenfassende oder begriffliche Geistesthätigkeit sehr schwer, sondern auch bei uns bildet das logische Denken eine seltene und mühsam erworbene Eigenschaft[1].

Die eben erwähnten beiden Gesichtspunkte finden durchweg auf alle Kulturerzeugnisse promiscue Anwendung. Für die Anfänge der menschlichen Gesittung drängt sich uns jedoch vornehmlich der erste, der der Stetigkeit, auf. Ihr enger Zusammenhang mit den natürlichen Organen und den natürlichen Schutz- und Erwerbsmitteln des primitiven, noch halb tierischen Menschen ist schon wiederholt betont worden[2]. Zunächst stellen alle Waffen und Werkzeuge künstliche Fortsetzungen und künstliche Ersatzmittel, sogenannte Projektionen der menschlichen Gliedmaſsen dar. Auf höherer Stufe entwickeln sich die Werkzeuge zu Maschinen, deren höchste Bedeutung auch heute noch darin besteht, daſs sie dem Menschen die Arbeit der Hände abnehmen. Auch alle Verkehrsmittel lassen sich ähnlich als Projektionen der menschlichen Gehwerkzeuge auffassen. Zweitens können wir Wohnung und Kleidung als Ersatz oder als Erweiterung desjenigen Schutzes betrachten, den ursprünglich die Haut dem Menschen gewährt. Ebenso ist die Zubereitung der Nahrungsmittel eine Projektion derjenigen chemischen und mechanischen Vorgänge, die sich beim Tiere im Munde und im Magen abspielen. Endlich ist daran zu erinnern, daſs alle geistigen Erscheinungen ihre sinnliche Grundlage in der menschlichen Natur haben:

[1] Ausführliches darüber unten in Kapitel III, Abschnitt 10b und Kapitel VI, Abschnitt 3.

[2] Kapp, Grundzüge einer Philosophie der Technik. Noiré, Das Werkzeug. Neuerdings besonders betont von Emanuel Herrmann und O. T. Mason.

das Denken z. B. steht in engster Abhängigkeit von der Sprache, die ihrerseits wieder in dem auch dem Tiere bis zu einem gewissen Grade eigentümlichen Mechanismus der Ausdrucksbewegungen wurzelt. Ebenso lassen sich die Wurzeln des ganzen Familienlebens und aller der socialen und sittlichen Erscheinungen, die aus ihm entspringen, auf den primitiven Geschlechtstrieb des Tieres zurückführen. Für die Entwicklung der technischen Seite der menschlichen Kultur kommt endlich noch in Betracht, daſs der primitive Mensch da, wo es sich nicht um direkte Projektionen handelt, wenigstens Vorbilder in der Natur benutzen konnte. So kann schon die menschliche Kleidung als eine Nachahmung der tierischen und pflanzlichen Bekleidung, von der sie ihre Stoffe entnimmt, aufgefaſst werden. Ebenso kann man in der Spindel eine Nachahmung der Form des Umschlingens finden, wie es sich in allen Urwäldern in der Gestalt der Schlingpflanzen dem Auge darstellt.

Durch das hier besprochene Princip war von Anfang der Entwicklung der menschlichen Kultur eine feste Bahn vorgezeichnet; sie konnte nichts völlig Neues schaffen, sondern nur die Entwicklung in einer bereits vorgeschriebenen Richtung auf einer höheren Stufe fortführen. Darin liegt aber zugleich eingeschlossen, daſs auch dem menschlichen Denken bestimmte Richtungen vorgezeichnet waren und daſs ihm eine Originalität im strengsten Sinne des Wortes von vornherein abgesprochen war.

Dieselbe Eigentümlichkeit läſst sich nun weiter auch in der ferneren Entwicklung der ganzen menschlichen Kultur verfolgen[1]. Aus wie einfachen und wenigen Grundformen hat sich z. B. die ganze Fülle der modernen Maschinen entwickelt. Das Spinnen ist eine Thätigkeit, die auf der ganzen Erdoberfläche stets genau dieselbe Vorrichtung, nämlich die Spindel, benutzt. Eine ebenso überraschende Einförmigkeit zeigt das Signalwesen, das uns als Zeichensprache bei den Naturvölkern, in verfeinerter Form bei uns entgegentritt; es sind dieselben Geräte und Vorrichtungen, Holzmassen, deren Verbrennen Rauch erzeugt, oder hölzerne Trommeln und Pfeifen und metallene Becken, die dort überall zur Anwendung kommen. Ebenso zeigt die gesamte geistige Kultur überall eine groſse Variation der Form bei konstanten Grundelementen. Die Fülle der verschiedenen menschlichen Sprachen setzt sich im wesentlichen überall aus denselben Lauten zusammen, und jede Sprache hat die Neigung bei äuſseren kleinen Abweichungen sich doch in derselben Grundform über weite

[1] Nachdrücklich betont von Ratzel, Anthropogeogr. Bd. II, Abschn. 18—21.

Flächen auszubreiten: so breitet sich bei den Bantunegern ein und dieselbe Sprache, freilich in Gestalt einzelner verschiedener Dialekte, über ein Gebiet von 30 Breitengraden aus. Dieselbe Armut der Erfindung, denselben Mangel an schöpferischer Kraft zeigen alle künstlichen Verständigungsmittel. Es ist z. B. eine bekannte Thatsache, dafs sich zu allen verschiedenen Chiffresprachen Schlüssel finden lassen, d. h. dafs sie schliefslich alle nach demselben Typus gebaut sein müssen, so verschieden sie sich auch äufserlich ausnehmen mögen. Sehr übereinstimmend sind auch die Bestandteile der Geberdensprachen, wie das Schütteln und Nicken des Kopfes, wenn auch ihre Bedeutung oft bei verschiedenen Völkern gerade entgegengesetzt ist. Ganz ähnlich finden wir bei den australischen Stämmen durchweg stets dieselben Rauchsignale, wenn sie auch hinsichtlich ihrer Bedeutung oft mit einander ihre Rolle vertauschen[1]. Im Gebiete des Rechtslebens treten uns, freilich in einer Fülle der verschiedensten Kombinationen und der verschiedensten Modifikationen, doch stets dieselben Grundformen entgegen: entweder Endogamie oder Exogamie, entweder Matriarchat oder Patriarchat, ferner durchweg mehr oder minder wohlerhaltene Reste der alten Geschlechterherrschaft. In der Mythologie aller Völker überrascht uns immer wieder in der Fülle der üppig wuchernden Phantasie die Gleichartigkeit des zum Aufbau verwandten Materials: dieselben animistischen Vorstellungen, dieselben Gedanken über die Wanderung und die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, dieselben Vorstellungen über die Zauberkraft der Sympathiemittel, dieselben Sagen über die Weltschöpfung und Sintflut, dieselben abergläubischen Sitten wie das Behängen der Bäume mit Lappen oder ihr Beschlagen mit Nägeln, das Anhäufen von Steinpyramiden u. dergl. können wir immer wieder feststellen[2]. Die Verschiedenheit der Mythologie der Naturvölker beruht nicht auf der Ungleichheit der Grundlage, sondern teils auf der Ungleichheit der Beschneidung, die mit der Fülle der üppig wuchernden Ideen vorvorgenommen werden mufs, teils auf der anscheinend von ziemlich

[1] Magarey im Report of the fifth meeting of the Australasian Association V, 498—513. Auszug im Globus Bd. 67 S. 91.

[2] Auch die Medizin der Naturvölker läfst bei aller äufseren Verschiedenheit ein gemeinsames aus mythologischen elementaren Vorstellungen gewobenes Band erkennen, „das die Naturvölker miteinander wie mit den Völkern des klassischen Altertums und unseren niederen Volksschichten verbindet; und so sind wir gezwungen, in diesen Gedankengängen gleichsam eine notwendige Funktion des primitiven Menschengehirns zu erblicken.“ Bartels, die Medizin der Naturvölker S. 312.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

zufälligen Umständen abhängenden Verschiedenheit der Kombinationen der einzelnen Vorstellungen, aus denen sich die endgültigen Gedankengebilde gestalten. So gelten z. B. Zwillingsgeburten bei manchen Völkern als ein besonders glückliches, bei manchen als ein besonders unglückliches Ereignis. Über der hier zu Tage tretenden Verschiedenheit übersieht der oberflächliche Blick leicht, dafs beide Erscheinungen nicht blofs im Verhältnis des Gegensatzes, sondern auch in dem der inneren Verwandtschaft stehen, sofern der gemeinsame Grundzug in beiden Fällen das Ungewöhnliche und Aufsehenerregende einer Zwillingsgeburt ist. Lehrreiche Fälle innerer Übereinstimmung bei äufserer Verschiedenheit bieten auch viele Volkssprichwörter, welche denselben Gedanken bei verschiedenen Völkern in verschiedener Einkleidung zeigen.[1]

Aus dem Bereich der Vollkultur erinnern wir an die Einseitigkeit aller neuen geistigen Strömungen, die man dreist als ihr historisches Recht und als historische Notwendigkeit betrachten darf. Schon die individuelle Erfahrung lehrt, dafs der Kopf des Einzelnen durch eine wichtige Idee in der Regel derart ausgefüllt und beherrscht wird, dafs in ihm weder für ihre Schattenseiten und Nachteile noch für die Vorzüge entgegenstehender Mafsregeln oder Anschauungen Raum bleibt[2]. Ferner erinnern wir aus dem Bereich des individuellen Lebens an die Thatsache, dafs die immer wiederkehrenden elementaren Triebe und Bedürfnisse, wenn sie keine hinreichende legale Befriedigung finden, oft sich einer widerstrebenden Einkleidung bedienen oder unerwartet jäh aus der Tiefe heraus sich Bahn brechen. So nehmen sexuelle Regungen gerne die Maske religiöser, insbesondere sektiererischer Erscheinungen an, und der Trieb, sich in der Jugend auszutoben, taucht, wo er unbefriedigt geblieben ist, oft später mit jäher Gewalt auf.

Wir können alle hier in Rede stehenden Erscheinungen in ein Schlagwort zusammenfassen: äufsere Verschiedenheit bei innerer Übereinstimmung. Die Unterschiede liegen stets auf der Oberfläche, die Übereinstimmungen liegen in der Tiefe. Und das ist ein Charakterzug, der nicht blofs der Menschenwelt, sondern überhaupt der ganzen Natur, insbesondere der ganzen organischen Welt

[1] Als Beispiele ein paar Sprichwörter aus Kairo: Die Tochter der Gans ist eine Schwimmerin. — Ein Schiff mit zwei Kapitänen geht unter. — Die verbrühte Katze fürchtet das kalte Wasser. — Füttere das Vieh, aber schone das Heu (A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner S. 40).

[2] Ausführliches über diesen Punkt unten in Kap. VI, Abschnitt 3.

zukommt. Die Fülle der einzelnen Tier- und Pflanzenindividuen gliedert sich ja auch für das Auge des Laien, trotz der kleinen Verschiedenheiten, die alle einzelnen Individuen zeigen, sofort in eine grofse Anzahl wohl bestimmter und genau gegen einander abgegrenzter Arten; diese Arten aber schliefsen sich ebenso wieder zu höheren Gruppen zusammen, und es sind schliefslich nur wenige einfache Grundtypen, wie z. B. der symmetrische und centrische Typus in der Tierwelt, auf die sich die ganze Fülle der Erscheinungen ungeachtet ihrer einzelnen Abweichungen zurückführen läfst.

6. Völkergedanke und Entlehnung.

Die im vorigen Abschnitt erörterte Enge und Armut des menschlichen Bewufstseins schliefst im besondern auch eine gewisse Gleichartigkeit des Kulturbesitzes in sich, die uns über weite Flächen der bewohnten Erde entgegentritt. An sie knüpft sich eine der wichtigsten Fragen der wissenschaftlichen Völkerkunde an, nämlich die Frage, ob diese Gleichartigkeit vorwiegend durch Entlehnung[1] zu erklären sei, oder ob jene Gleichartigkeit des Bewufstseins hinreiche, um an einer selbständigen Entstehung an verschiedenen Punkten keinen Anstofs zu nehmen.

Bei der psychologischen Begründung berufen sich beide Theorien, welche wir der Kürze halber als die Lehre von der Entlehnung und als die Lehre vom Völkergedanken bezeichnen wollen, auf eng zusammenhängende Thatsachen des menschlichen Bewufstseins, die hier gleichsam nur künstlich in einen gewissen Gegensatz zu einander gebracht zu sein scheinen. Die Lehre vom Völkergedanken beruhigt sich, wie schon erwähnt, bei der uns überall entgegengetretenen Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins, während die Theorie der Entlehnung sich vorwiegend auf die Enge und Armut des menschlichen Bewufstseins, auf seinen Mangel an schöpferischer Kraft beruft. Da aber diese beiden Eigenschaften zu einander nicht im Verhältnis des Gegensatzes, vielmehr in enger Verwandtschaft stehen, indem jene Armut nur gleichsam das negative Gegenbild der Gleichartigkeit ist, so ist von vornherein wahrscheinlich, dafs auch jene beiden Theorien sich gegenseitig nicht ausschliefsen,

[1] Ob es sich dabei um eine eigentliche spätere Entlehnung oder um eine ursprüngliche Gemeinsamkeit der Entstehung handelt, macht zwar für die Völkerkunde, weniger aber für die Psychologie einen Unterschied aus. Im folgenden sind der Kürze halber beide Fälle in den Begriff der Entlehnung zusammengefafst.

sondern vielmehr ergänzen. Und in der That darf man heute wohl bereits als ausgemacht hinstellen, dafs die wissenschaftliche Untersuchung sich nur noch mit der Abgrenzung der Rechtsansprüche beider Lehren zu beschäftigen hat.

Wir wollen im folgenden keinerlei einzelne einschlägige Thatsachen feststellen oder untersuchen, vielmehr nur die allgemeinen psychologischen Voraussetzungen prüfen, von denen beide Theorien ausgehen, und gelegentlich zur Veranschaulichung einige Analogien aus dem Gebiet des individuellen Lebens heranziehen.

Erleichtert wird die Erörterung unseres Problems, wenn wir einem jüngst gemachten Vorschlage folgend zwischen einer primären und einer sekundären Schicht im Kulturbesitze der Menschheit unterscheiden[1]. Der ersteren würden dabei jene alten und primitiven Kulturgüter zugehören, deren Entstehung in den tieferen Schichten des menschlichen Bewufstseins wurzelt und auf verhältnismäfsig einfache und daher im allgemeinen stets gleichartig verlaufende Bewufstseinsvorgänge hinweist, der sekundären Schicht aber alle jene späteren und komplizierteren Kulturgüter, deren Entstehung und Pflege auf entsprechend kompliziertere Bewufstseinsvorgänge hinweist, welche nicht in wenigen einfachen Prozessen bestehen, sondern auf einer Kombination einer Reihe in einander greifender elementarer Vorgänge beruhen. So relativ und schwer durchführbar im einzelnen auch diese Abgrenzung ist, so genügt sie für unsern Zweck doch. Insbesondere werden wir nun diese Unterscheidung auch auf alle jene Fälle, wo uns ein gleicher Kulturbesitz an verschiedenen Stellen der Erdoberfläche entgegentritt, anzuwenden haben. Betrachten wir zunächst diejenigen Fälle, welche der primären Schicht angehören, da sie sich am raschesten erledigen lassen. Es giebt in dieser Beziehung eine Reihe wiederkehrender elementarer Eigentümlichkeiten nnd Kulturgüter, z. B. auf mythologischem, auf rechtlichem und auf wirtschaftlichem Gebiet, — kurz einen allgemeinen Kulturbesitz der Menschheit[2]. Zur Erklärung der uns hier entgegentretenden Gleichartigkeit genügt, da wir es mit Dingen von elementarer Einfachheit zu thun haben, der Hinweis auf die Gleichartigkeit des menschlichen Bewufstseins vollständig. Eine spätere Entlehnung würde hier abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit auch praktisch, da alle

[1] Franz Heger, Aderlafsgeräte bei Indianern und Papuas. Sitzungsberichte des Bandes XXIII der Mitteilungen der Anthropol. Gesellsch. Wien.

[2] Seine wichtigsten Bestandteile bei Ratzel, Anthropogeographie II, 693.

jene Kulturgüter in den tiefsten Schichten der menschlichen Kulturentwicklung wurzeln, und ihre Entstehung in Zeiten zurückreicht, welche sich jeder näheren Betrachtung entziehen, nirgend erweisbar sein. Andererseits braucht man freilich daraus, dafs jene Gleichartigkeit des Bewufstseins zur Erklärung hinreicht, nicht mit Notwendigkeit auf eine mehrfache selbständige Entstehung zu schliefsen.

Wir wenden uns nun zu denjenigen Übereinstimmungen im Kulturbesitz, welche der sekundären Kulturschicht angehören. Hier müssen wir je nach den Umständen sowohl die Lehre vom Völkergedanken wie die der Entlehnung als berechtigt anerkennen. Betrachten wir zunächst die Fälle, wo die Selbständigkeit der Entstehung wahrscheinlicher ist. Wir erinnern daran, dafs es sich hier überall um kompliziertere Kulturgüter handelt, bei deren Entstehung eine Kombination verschiedener elementarer Bewufstseinsvorgänge stattfinden mufs. Dafs eine solche Kombination an verschiedenen Stellen der Erdoberfläche in völlig gleicher Weise verlaufen ist, hat von vornherein nur eine geringe Wahrscheinlichkeit für sich. So selten demgemäfs im ganzen auch derartige Vorkommnisse sein werden, so können sie doch in zwei Fällen eintreten. Erstens kann die Gleichheit der äufseren Verhältnisse eine solche Gleichheit der Kombinationen gleichsam erzwingen. Derart ist wahrscheinlich bis zu einem gewissen Grade die Ähnlichkeit des Kulturbesitzes bei allen Polarvölkern, wie sie uns in Pelzbekleidung, Schneehütte, Thranlampe und Schlitten entgegentritt[1], zu erklären. Und deutlich weist das gleichmäfsige Vorkommen der Wurfleine im alten Ägypten und bei den Patagoniern auf die Gleichheit der äufsern Umgebung hin, deren steinreiche Steppen den Gedankenmechanismus bei beiden Völkern in gleiche Bahnen lenkten[2].

In andern Fällen kann gelegentlich auch ohne derartige äufsere Einwirkungen eine gleiche Kombination derselben elementaren Bewufstseinsvorgänge stattfinden; denn rein mathematisch betrachtet ist die Wahrscheinlichkeit für eine derartige Gleichheit zwar sehr gering, aber doch von null verschieden. Berücksichtigen wir aber die Fülle der einzelnen Kulturgüter bei der Gesamtheit aller Völker der Erdoberfläche, so dürfen wir uns demgemäfs nicht wundern, ab und zu auf eine derartige anscheinend so rätselhafte Gleichheit zu stofsen. Als Beispiel erwähnen wir jene Aderlafsgeräte, welche in Gestalt kleiner gegen die Stirn oder den Rücken abgeschnellter Pfeile

[1] Ratzel, Anthropogeographie II, 712.
[2] Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 197.

gleichzeitig in Mexiko und in Neu-Guinea vorkommen, ebenso jene riesigen Lippenstöpsel, welche bisher nur bei den Botukuden bekannt jüngst auch im östlichen Afrika wahrgenommen wurden[1]. Gerade das anscheinend so rätselhafte sporadische und isolierte Vorkommen derartiger Erscheinungen verbietet uns hier den Gedanken der Entlehnung unter Zuhilfenahme der Vorstellung von der Auslöschung aller Zwischenglieder anzuwenden, indem eine solche so weit reichende Auslöschung jedenfalls noch rätselhafter wäre als eine Wiederholung derselben Kombinationen. Etwas Rätselhaftes hat ja eine solche eigensinnige Wiederholung derselben Gedankenkombinationen an sich. Schon Peschel hat diesen Eindruck einmal in die Worte gefafst: den Völkerkundigen überschleicht der Eindruck, dafs das Denkvermögen aller Menschenstämme sich bis in seine seltsamsten Sprünge und Verirrungen gleicht[2]. Allein es fragt sich, ob wir hier nicht vielfach vor einem täuschenden Schein stehen, indem wir nur die scheinbar willkürlichen Endergebnisse langer Vorstellungsentwicklungen sehen, deren Ausgangspunkte und einzelne Bestandteile vielleicht ebenso einfach wie notwendig sind. Die häufige Wiederkehr der Vorstellung von einer gefahrvollen Brücke, die die Seele des Toten passieren mufs, würde uns ebenso rätselhaft sein, wäre uns ihr Entstehungsanstofs in Gestalt des Regenbogens nicht bekannt. Hier kann erst die Zukunft Licht bringen.

Zur näheren Erläuterung der hier soeben vorgetragenen Auffassung sei an gewisse individuelle Analogien erinnert. Wir meinen das gleichzeitige Erfinden oder Entdecken eines Gegenstandes durch verschiedene von einander völlig unabhängige Individuen, welches sich so häufig ereignet hat. Wir erinnern hier nur an die gleichzeitige Erfindung der Infinitesimalrechnung durch Newton und Leibniz, an die gleichzeitige Entdeckung des Satzes von der Erhaltung der Energie durch Helmholtz und R. J. Mayer und an die gleichzeitige Erfindung der Postkarte durch Emanuel Herrmann und von Stephan[3]. In allen diesen Fällen sind die einzelnen zu einem derartigen Vorgange erforderlichen Schritte im Bewufstsein einer gröfseren Menge einzelner Individuen gemacht, allein nur bei wenigen kombinieren sie sich so glücklich, dafs etwas Neues daraus entsteht. Dafs aber mehr als einem diese Kombination gelingt, könnte vielleicht noch weniger wunderbar erscheinen, als dafs nicht eine noch gröfsere Anzahl von

[1] Franz Heger a. a. O.
[2] Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 27.
[3] E. Herrmann, Mitteilungen aus der Geschichte der Wirtschaft S. 129 flg.

Individuen sie gleichzeitig macht. Wollte man gegen die Wahrscheinlichkeit des letzteren Falles jene oft betonte Enge und Armut des menschlichen Bewuſstseins ebenso ins Feld führen, wie es die Lehre von der Entlehnung gegenüber der Behauptung der Selbständigkeit bei der Erfindung desselben Kulturgutes thut, so weisen doch die vorliegenden individuellen Fälle auf gewisse Grenzen für die Berechtigung einer derartigen Argumentation hin.

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung der Fälle, wo die Behauptung der Entlehnung die gröſsere psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. Zu Gunsten dieser Lehre hat neuerdings Ratzel mit Recht sich auf die allgemeine Armut und Enge des menschlichen Bewuſstseins berufen, vermöge deren Neuschöpfungen im Bereiche des wirtschaftlichen Lebens, überhaupt wirklich neue und originelle Gedanken viel seltener sind als Ausbreitung und Anpassung des einmal vorhandenen Kulturbesitzes[1]. Eine psychologische Erörterung der Thatsache der Entlehnung darf aber die Frage nicht umgehen, welche Kulturgüter am leichtesten und welche am schwersten entlehnt werden[2]. Die bekannte Thatsache, daſs von Sprachen viel leichter sachliche Bestandteile in Gestalt einzelner Wörter als formale, grammatikalische Elemente übertragen werden, enthält einen Hinweis darauf, daſs sich am leichtesten solche Kulturgüter übertragen lassen, welche in den oberen Schichten des seelischen Lebens, gleichsam mehr in seiner Oberfläche wurzeln, während alles was in den Tiefen der Volksseele wurzelt und durch viele Generationen hindurch fortgesetzte Vererbung aufs engste mit ihrem ganzen Organismus verschmolzen ist, sich stärker gegen eine solche Übertragung sträubt. Ein allgemeiner Überblick zeigt in der That, daſs am raschesten die narkotischen Genuſsmittel wie der Tabak, der Branntwein, der Bethel, sich über die weitesten Flächen verbreitet haben. Nächstdem sind es wirksame Waffen, welche heute bei der Berührung mit der europäischen Kultur sich eben so rasch in Afrika ausbreiten wie einst in Amerika, und endlich gehören auch Schmuckmotive hierher[3], wie angesichts der ausgeprägten Eitelkeit aller Naturvölker nicht zu verwundern ist. Es sind das alles durchweg Dinge, die nicht tief im seelischen Organismus wurzeln und sich demgemäſs leicht assimilieren lassen. Bezeichnend sind in dieser Beziehung die eigentümlichen

[1] Ratzel, Anthropogeographie II, besonders S. 710—714.

[2] Jüngst mit Recht betont von R. Steinmetz (Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. Wien, Bd. 26 S. 57).

[3] Ratzel, Anthropogeographie II, 644.

Veränderungen und Umgestaltungen, welche schwerer zu assimilierende Kulturelemente bei einer solchen Übertragung leicht erfahren und die in der Regel in der Richtung einer gewissen Entartung liegen[1]. So tritt uns zum Beispiel das Wurfmesser im centralen Afrika in zwei Formen entgegen, in einer nördlichen, einfachen und wenig Variationen zeigenden Form, in der es seiner ursprünglichen Bestimmung als Wurfwaffe am besten gerecht wird, und in einer südlicheren viele Variationen und Umformungen zeigenden Form, bei welcher durch die eigentümlichen und oft unzweckmäfsigen Umgestaltungen seine Fähigkeit als Wurfwaffe zu dienen oft eingeschränkt und auch geradezu aufgehoben wird, derart dafs es gelegentlich zu einem reinen Prunkstück herabsinkt[2]. Niemand wird in diesem Falle daran zweifeln, dafs die nördliche Form die ursprüngliche ist, während die südliche auf Entlehnung beruht. — Wir erläutern diesen Punkt weiter an der alten Vermutung eines Zusammenhanges zwischen den Anfängen des Christentums und dem Buddhismus. Selbst einen solchen zugegeben könnte seine Bedeutung sich nicht über die einer blofsen Reizerscheinung erheben, da im weiteren die Divergenz der Anschauungen, dort in eine rein quietistische, hier in eine viel mehr aktive Richtung wegen der Verschiedenheit des Volkscharakters unvermeidlich war.

Zwei Punkte darf man nicht übersehen, um gegen die Theorie der Entlehnung nicht unzutreffende Einwendungen zu erheben. Erstens den lebhaften Verkehr zwischen Naturvölkern, ihre Wanderfähigkeit, sowohl was die Masse, wie die Einzelnen anbetrifft. Nur der Atlantische Ocean hat bis vor wenige Jahrhunderte eine völlige Schranke für den Verkehr gebildet. Für den Stillen Ocean aber müssen wir uns von den freiwilligen Wanderungen der Bevölkerung um so höhere Vorstellungen machen, als unfreiwillige Verschlagungen in der geschichtlichen Zeit wiederholt in gröfserem Mafsstabe beobachtet sind[3]. Zweitens darf man sich nicht über Lücken in der Verbreitung, selbst solche von gröfserem Umfang, wundern. Man mufs dabei beachten, dafs erstens die verschiedenen Bestandteile eines Kulturschatzes sich gegenseitig verdrängen, wie z. B. die Reiterei im Sudan wahrscheinlich vielfach das Wurfmesser verdrängt hat, und dafs zweitens im Leben der Naturvölker ebenso häufig wie Fortschritte auch Rück-

[1] Vgl. Ratzel, Anthropogeographie II, 645.

[2] Schurtz im Internationalen Archiv für Ethnographie II, 9 flg. Passarge, Adamaua S. 440 flg.

[3] O. Sittig in Petermanns Mitteilungen 1890.

schritte vorkommen, und dafs daher ein Verlust einmal gemachter Erfindungen nichts Seltenes zu sein braucht. So hatten z. B. auf einer der Nikobareninseln einige Eingeborene angefangen irdene Töpfe zu machen; da sie aber zufällig bald darauf starben, schrieb man ihren Tod diesem gefährlichen Beginnen zu und gab die Töpferei wieder auf, die seitdem dort verloren ist[1].

[1] Ratzel, Anthropogeographie II, 699.

Drittes Kapitel.

Die Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölkern.

I. Inhaltsübersicht.

Wir wollen in diesem Kapitel die wichtigsten Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölker erörtern, indem wir sie aus dem Unterschiede zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Willensakten abzuleiten suchen. Ein erster Unterschied bezieht sich auf Stärke und Dauer des Willens. Der Trieb befindet sich stets in enger Abhängigkeit einerseits von den einwirkenden äufseren Reizen, andererseits von der psychophysischen Organisation seines Trägers. Bei geeigneter Einwirkung wird er daher mit grofser Stärke reagieren, aber nur solange, als jene äufseren Anreize anhalten. Im Gegensatz dazu wird der willkürliche Wille mehr von dem Gesamtzustand des ganzen Bewufstseins und von dessen früheren Erlebnissen und Erfahrungen beeinflufst: er ist äufseren Einwirkungen gegenüber unabhängiger, dafür aber mit der innern Organisation seines Trägers mehr verknüpft. Er ist daher einer viel nachhaltigeren und andauernderen Wirksamkeit fähig, entbehrt aber dafür der starken sinnlichen, aus äufseren Einwirkungen hervorgehenden Anreize des Triebes. Dazu kommt, dafs ein Kompromifs zwischen verschiedenen Antrieben, wie er ja bei jeder willkürlichen Handlung vorliegt, schwächend auf die Energie der Bewegung einwirken mufs. So ergiebt sich uns als erster Gegensatz der Gegensatz zwischen Leidenschaft und Nachhaltigkeit oder Besonnenheit. (Dritter Abschnitt.)

Ein zweiter Unterschied bezieht sich auf den inneren Gehalt der Willenskraft: auf jeden entsprechenden Anreiz lebhaft reagierend erschöpft der triebartige Wille seine Energie leicht und kommt nicht

dazu, sie in stetiger Weise für feste, von äufseren Reizen mehr unabhängige Ziele zu verwenden. Der willkürliche Wille dagegen ist bei der Verwendung seiner Energie mehr von einheitlichen und inneren Gesichtspunkten geleitet, während zu einer solchen Verwendung dem triebartigen Willen nicht blofs die Fähigkeit, sondern auch die Neigung abgeht; daher er umgekehrt geneigt ist, die seelische Energie jederzeit auf verhältnismäfsig wertlosen Anlafs hin zu verausgaben. So ergiebt sich ein Gegensatz zwischen spielender und organisierter Energie, den wir im vierten Abschnitt betrachten.

Da ferner bei dem willkürlichen Willen stets eine Wahl zwischen verschiedenen Motiven stattfindet, so mufs dabei ein Abwägen entweder des äufseren Effektes oder des inneren Wertes dieser Motive stattfinden. Im ersteren Falle ist es von Wichtigkeit, dafs jeder gewollte Effekt wieder neue Effekte hervorbringen kann, indem er Ausgangspunkt einer neuen Reihe von Vorgängen wird, sich mithin die Wirkungssphäre des Willens unbegrenzt erweitern läfst. Je mehr eine solche Erweiterung in zeitlicher und räumlicher Hinsicht stattfindet, desto höher steigt die Leistungsfähigkeit des Willens: und so entwickelt sich eine Voraussicht und Fürsorge für die Zukunft bei den Kulturvölkern in viel höherem Mafse als bei den Naturvölkern. Unterscheidet man allgemein zwischen repressiver und prophylaktischer Behandlung von Übeln, so ist die Repression für die Naturvölker ebenso charakteristisch wie die Prophylaxis für die Kulturvölker. Wir werden auf diesen Punkt jedoch nur gelegentlich eingehen.

Findet aber eine Abwägung des inneren Wertes der verschiedenen Motive statt, so führt diese zu einer fortschreitenden Selbstbesinnung, die eine Reihe allgemeiner, leitender Gesichtspunkte für das Leben, eine Reihe von sittlichen Begriffen, von sittlichen, religiösen und künstlerischen Idealen entwickelt. Den Begriff solcher absoluten Werte kennen nur die Kulturvölker. Dahin gehört z. B. die Vorstellung vom Wert des Raumes und vor allem vom Wert der Zeit. Wie sehr beide den Naturvölkern fehlen, hat sich dem ungeduldigen und berechnenden Europäer bei dem Verkehr mit ihnen nur zu oft fühlbar gemacht. Vor allem aber gehört hierhin die Wertlosigkeit des Lebens und des einzelnen Individuums. Die Geringschätzung des menschlichen Lebens ist eine Thatsache, die sich uns in Gestalt der Kindertötung, der Aussetzung oder Tötung der Alten, der Sklaverei, der Menschenfresserei, der vielen Kriege überall aufdrängt. Wir werden auf diese Dinge, da sie hinreichend oft betont

sind[1] und klar liegen, jedoch nicht näher eingehen. Wir haben es vielmehr nur mit der subjektiven Seite der Sache zu thun. Hier kommen die tiefgreifenden Unterschiede des sittlichen Lebens zwischen Natur- und Kulturvölkern in Betracht. Unter den Beweggründen des sittlichen Handelns können wir impulsive und normative unterscheiden. Die ersteren unterscheiden sich bei den beiden Gruppen von Völkern nur durch den gröfseren oder geringeren Kreis, innerhalb dessen sie sich bethätigen. Die normativen Beweggründe jedoch, welche eine zwingende Macht ausüben und die Wirksamkeit entgegenstehender egoistischer Antriebe zu unterdrücken vermögen, sind bei den Naturvölkern lediglich socialer Natur, indem sie teils in dem inneren Zwange der Sitte, teils in dem äufseren Zwange der öffentlichen Meinung und der religiösen Gebote bestehen, während bei den Vollkulturvölkern zu den socialen noch individuelle Normen hinzutreten, die schliefslich in der Aufstellung allgemeiner Grundsätze und Ideale gipfeln. Beschränkt man die Bedeutung des Gewissens auf die Reaktion des Bewufstseins gegen die Verletzung solcher individueller Normen, so kommt in diesem Sinne das Gewissen lediglich den Individuen der Vollkultur zu (Abschnitt 6b).

Die Wertlosigkeit des Individuums bei den Naturvölkern prägt sich auch objektiv in seinem Verhältnis zur Gesamtheit aus, der gegenüber es lediglich die Bedeutung eines zufälligen Beispiels für den allgemeinen Typus, aber nicht die Bedeutung eines einzigartigen Wesens besitzt. Dieser Unterschied hängt eng mit dem Überwiegen der unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge zusammen. Indem diese teils viel gleichförmiger bei den verschiedenen Individuen sind wie die willkürlichen, teils den Vorgang der Selbstbesinnung nicht aufkommen lassen, erhebt sich das Individuum objektiv wie subjektiv nur wenig über seine Umgebung. Die ausgeprägte Persönlichkeit bleibt demnach ein Vorrecht der Vollkultur. Damit hängt eng zusammen die verschiedene Art des Selbstbewufstseins auf beiden Stufen der Menschheit: auf der tieferen Stufe wurzelt es mehr in der Übereinstimmung des Einzelnen mit der Gesamtheit, auf der höheren Stufe mehr in seiner Verschiedenheit und Einzigartigkeit. Dort beruht es mehr auf der instinktiven Sicherheit der ganzen Lebensführung, hier mehr auf der Fähigkeit, sie sich selbst zu bestimmen. Dort wurzelt sie also mehr im Unwillkürlichen, hier mehr im Willkürlichen (Abschnitt 6a und 6c).

[1] Z. B. J. Dimitroff, Die Geringschätzung des menschlichen Lebens bei den Naturvölkern.

Aufser dem individuellen reden wir noch von einem socialen Selbstbewufstsein. Wir verstehen darunter dasjenige Selbstbewufstsein, welches die Gesamtheit als ein Ganzes gegenüber der umgebenden Welt, insbesondere gegenüber der Natur erfüllt. Nur auf höheren Stufen ist es überhaupt vorhanden, während es auf tieferen fehlt. Hier reden wir demgemäfs von einer Aktivität der socialen Lebensstimmung, dort von einer Passivität. Hier fühlt sich der Mensch als Herrscher der Natur, dort als ihr Knecht. Die Herrschaft über die Natur und das Bewufstsein davon hängt mit den willkürlichen Bewufstseinsvorgängen zusammen, sofern nur diese eine planvolle Fürsorge, eine Bekämpfung und Beherrschung der Naturgewalten ermöglichen, während auf der Stufe des Typus der unwillkürlichen Bewufstseinsvorgänge der Einzelne wie die Gesamtheit von den Zufälligkeiten der Natur fast ebenso abhängig ist wie die Tierwelt. Wir haben es jedoch nicht mit diesen objektiven Verhältnissen, sondern mit ihrer subjektiven Spiegelung zu thun. Bei ihr handelt es sich aber nicht blofs um die Natur, sondern vor allem auch um den Gegenstand des religiösen Glaubens. Die blinde Abhängigkeit von der Natur spiegelt sich dabei als Furcht vor der Götterwelt, ihre Beherrschung als Vertrauen wieder. Auf der tieferen Stufe überwiegt demgemäfs im Bilde der Götter die rohe Macht, auf der höheren Stufe, wo der Fortschritt der willkürlichen Bewufstseinsvorgänge ideale Normen erzeugt hat, die sich immermehr als die in letzter Instanz das Leben beherrschenden Mächte offenbaren, überwiegt im Bilde der Götter das sittliche Element (Abschnitt 5).

Die Existenz äufserer und innerer Werte schliefst das bewufste Bestreben nach ihrer Realisierung in sich. Indem dabei der oben erwähnte Satz zur Anwendung kommt, dafs jeder erreichte Effekt wieder zum Ausgangspunkt neuer Bestrebungen wird, nimmt dieses bewufste Streben den Charakter einer Kontinuität an, die über die Dauer einzelner Individuen und Geschlechter hinausreicht. In diesen beiden Merkmalen der Kontinuität und des bewufsten Bestrebens, die vorhandenen geistigen, politischen und wirtchaftlichen Güter zu mehren, besteht das Wesen des geschichtlichen Lebens. Nur der Vollkultur kommt es zu, während wir bei den tieferen Stufen, wo von jenen Merkmalen mindestens eins fehlt, nur von einer Chronologie sprechen (Abschnitt 7).

Die stetige Verausgabung der seelischen Energie bewirkt ferner einen gleichmäfsigen sanften Charakter des Gefühlslebens, innerhalb dessen starke Affekte eine fremdartige und eine störende Rolle spielen, weil sie vermöge der Neigung aller Affekte die Ideen auf sich

zu konzentrieren in den ruhigen Abfluſs der Gedanken tumultuarisch eingreifen. Bei den Naturvölkern hingegen sind derartige Entladungen starker Affekte vermöge der unstetigen Verausgabung ihrer seelischen Energie etwas ganz Naturgemäſses. So tritt uns hier ein tiefer Unterschied im Gemütsleben entgegen (Abschnitt 8).

Ebenso verschieden ist auch die typische Stimmung bei Natur- und Kulturvölkern. Die ungestörte Befriedigung der natürlichen Triebe erzeugt im allgemeinen ein gewisses sinnliches Behagen bei den einen, während ihre Beherrschung und Unterdrückung zu Gunsten höherer Motive dieses sinnliche Behagen bei den andern zurückdrängt. Dazu kommt die ganze Unruhe, die Fülle quälender Vorstellungen, die sich mit der unsicheren Zukunft und der Schwierigkeit der gestellten Aufgaben beschäftigen, um der Lebensstimmung bei den Kulturvölkern ebensosehr den Charakter des Ernstes zu verleihen, wie sie bei den Naturvölkern in der Regel durch eine gewisse Heiterkeit gekennzeichnet ist (Abschnitt 9).

Auf intellektuellem Gebiete entspricht dem Unterschiede unwillkürlicher und willkürlicher Willensakte der Unterschied zwischen passivem und aktivem Vorstellungsverlauf, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen associativen und apperzeptiven Vorstellungsverknüpfungen. In allen rezeptiven Leistungen übertreffen daher die Naturvölker die Kulturvölker ebenso, wie in allen produktiven die letzteren die ersteren (Abschnitt 10). Daraus ergeben sich weiter gewisse einschneidende Unterschiede in den künstlerischen Leistungen beider Gruppen (Abschnitt 11).

2. Der allgemeine Charakter des Unterschiedes.

Im Anschluſs an die vorige kurze Übersicht wollen wir in diesem Abschnitt versuchen, uns ein vorläufiges allgemeines Bild von den Unterschieden des seelischen Lebens auf den beiden hier in Betracht kommenden Stufen zu entwerfen.

Der Gegensatz zwischen beiden Stufen läſst sich kurz bezeichnen als der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus. Natürlich sind diese beiden Ausdrücke nicht in einem exakten Sinne, sondern lediglich in einem relativen verwendet, um eine provisorische Übersicht zu ermöglichen. Den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Begriffen erblicken wir dabei in dem Verhältnis des jeweiligen momentanen Gesamtzustandes zu den ihn ursächlich bestimmenden Komponenten: bei dem Mechanismus sind sie relativ gering an Zahl und relativ leicht zu übersehen — daher der eigentliche Mechanismus eine mathematische Behandlung gestattet —, bei dem

Organismus relativ zahlreich und unübersichtlich. Einen Mechanismus stellt nun in der That im wesentlichen das seelische Leben der Naturvölker dar, wie wir am besten bei einem vergleichenden Blick auf die Tierwelt erkennen. Bei den niedrigsten Tierformen verläuft das seelische Leben ganz in dem Wechsel zwischen Reiz und Reaktion, welcher das einfachste Schema für alle niedrigen Bewuſstseinsvorgänge darstellt. Vermannigfaltigt und bereichert wird auf den höheren Stufen des tierischen Lebens dieses Spiel durch die Eigenschaft der Stetigkeit, d. h. durch die Fähigkeit frühere Erlebnisse bei neu einwirkenden Reizen zu berücksichtigen und zu verwerten. Den Charakter einer einfachen Reaktion auf äuſsere oder auch in den eigenen Organen liegende Reize behält so schon das tierische Leben nicht mehr ausschlieſslich. Immerhin spielen bei der Einfachheit und Einförmigkeit seiner Lebensverhältnisse und dem geringen Spielraum, auf den dadurch der Einfluſs früherer Erfahrungen beschränkt ist, die äuſseren Reize und nicht von ihnen unabhängige innere Vorgänge die bestimmende Rolle in seinem Bewuſstseinsverlauf.

Erheben wir uns von da zur Stufe der Naturvölker, so tritt bei ihnen eine gewisse Reihe von einfachen, gleichförmigen socialpsychischen Bewuſstseinsvorgängen hinzu, die ursprünglich aus individuellen Reaktionen entstanden, sich allmählich zu gleichförmigen und konstanten Formen verhärtet haben, wie sie in den mannigfachen Erscheinungen der mythologischen Denkweise, der Sprache und der Sitte niedergelegt sind. Ferner tritt unabhängig von äuſseren Reizen eine Reihe von mehr spontanen Vorgängen auf, die wir, da sie triebartiger Natur sind und in der Regel keinen praktischen Zweck oder wenigstens nicht in systematischer Weise verfolgen, als Äuſserungen eines Spieltriebes bezeichnen können[1]. Angesichts ihres vorwiegend formalen Charakters und ihrer inneren Ergebnislosigkeit, sowie angesichts der Konstanz und relativen Einfachheit jener Formen erscheint aber auch hier der Charakter des Mechanismus im wesentlichen nicht durchbrochen.

Sprechen wir statt dessen dem seelichen Leben der Kulturvölker den Charakter des Organismus zu, so denken wir dabei an seine gröſsere Kompliziertheit und Unübersichtlichkeit[2]. Sie hängt damit

[1] S. Abschnitt 4 in diesem Kapitel.

[2] Die Begriffe der Übersichtlichkeit und Unübersichtlichkeit sind hier natürlich nur im objektiven Sinne gemeint. Subjektiv ist dem gebildeten Europäer natürlich das innere Leben seiner Genossen häufig leichter verständlich als das des Negers oder Indianers, ebenso wie dem Laien eine kompliziertere Maschine unübersichtlich erscheint.

zusammen, dafs sein Schwerpunkt hier nicht mehr in äufseren Ereignissen, sondern im Bewufstsein selber liegt. Die Stetigkeit des seelischen Lebens ist hier unvergleichlich gröfser geworden, derart dafs der gesamte Bewufstseinszustand für den Verlauf der einzelnen Vorgänge viel mehr bestimmend ist als der äufere Reiz. Die seelische Energie des Lebens bethätigt sich nicht mehr blofs in spielender, sondern vorwiegend in organisierter Form, d. h. in Form von systematischen, willkürlichen Willensakten. Es hat sich hier eine Reihe von zusammenhängenden Begriffen und Stimmungen ausgebildet, deren gesamte Beschaffenheit die Färbung des Bewufstseins in jedem Augenblick bestimmt, derart dafs bei dem Versuch einer Berechnung der Reaktion auf einen äufseren Reiz die Beschaffenheit des Gesamtbewufstseins mehr in Betracht kommt als die Natur jenes Reizes. Da aber die Beschaffenheit jenes Gesamtbewufstseins aufserordentlich kompliziert ist, weil sie wiederum auf einer unübersehbaren Reihe mannigfacher äufserer Einwirkungen und ihrer Wechselwirkungen mit inneren Faktoren und angeborenen Dispositionen beruht, so ist eine Vorausberechnung des Effektes, wie sie auf der Stufe der Naturvölker und noch mehr auf der Stufe des tierischen Lebens bei hinreichender Kenntnis des individuellen Charakters häufig möglich ist, hier in den seltensten Fällen ausführbar. Schon das quantitative Verhältnis zwischen Reiz und Reaktion ist im allgemeinen nicht vorauszuberechnen. Während die Naturvölker auf äufsere Reize häufig auf eine ihre Energie gleichsam explosiv auf der Stelle verausgabende Weise reagieren, wird hier die Reaktion in manchen Fällen überhaupt unterdrückt, während sie in anderen Fällen unverhältnismäfsig grofs erscheint. Angesichts dieser komplizierten Verhältnisse, der vielfachen unübersehbaren Wechselwirkungen und des allgemeinen wechselseitigen Zusammenhanges aller einzelnen Vorgänge im Gegensatz zu ihrer relativen Einfachheit und Durchsichtigkeit bei den Naturvölkern sind wir daher hier berechtigt, von einem Organismus zu sprechen.

Eine individuelle Kontrolle und einen Nachweis für das Gesagte wirklich zu führen, ist sehr schwer, da uns das individuelle Leben im Bereich der Naturvölker nirgend hinreichend bekannt ist. Statt den ungeheuren Bewufstseinswandel, von dem hier die Rede ist, an einzelnen herausgegriffenen Beispielen nachzuweisen, müssen wir uns mit der Spiegelung begnügen, die dieser Wandel in der gleichzeitigen Poesie zeigt. Von der griechischen Heldenpoesie über die griechische Tragödie und Shakespeare zu Goethe und von da zu der modernen Poesie eines Tolstoi und Dostojewskij oder so mancher französischer Romanschriftsteller führt ein Weg, der uns jenen Wandel

in seinen einzelnen Stufen wiederspiegelt. Die Helden Homers erscheinen als durchsichtige Typen und gleichsam als Puppen, deren Affekte und Begierden durch die Reize der Aufsenwelt gelenkt werden. Nicht mehr so elementar, aber noch einigermafsen den Charakter des Mechanismus tragend erscheinen weiter die Helden der griechischen Tragödie, deren inneres Leben ebenfalls noch von durchsichtiger Einfachheit ist und sich auf wenige Formeln reduzieren läfst. War auch die Kunst der Charakteristik noch nicht hinreichend entwickelt, um die schon vorhandene Tiefe des seelischen Lebens in allen Feinheiten wiederzugeben, so stand doch diese Tiefe an sich dem modernen Leben noch erheblich nach, denn die Griechen hatten eben erst die Schwelle der Vollkultur betreten und ihre charakteristischen Eigenschaften noch nicht voll entfaltet. — Noch unmittelbar an der Schwelle einer neuen Vollkultur steht die riesengrofse Gestalt Shakespeares, in dessen üppig wuchernder Phantasie und dessen Leidenschaftlichkeit wir noch die Nachwirkung der ungebrochenen mittelalterlichen Lebensfülle erkennen. Seinen Gestalten hat Goethe nachgerühmt, man sehe in ihre Seelen hinein wie in gläserne Uhren. Vergleicht man aber mit ihnen die Gestalten Goethes, so erscheinen diese gleichsam wie Pflanzen in einem Glase, deren Gefäfse wir durchsichtig vor Augen haben und in denen wir die Säfte steigen und niedergehen sehen[1]. Und welcher Fortschritt von ihm wieder zu der Litteratur der Gegenwart, bei der der Hang zur psychologischen Analyse gelegentlich fast bis zum Krankhaften entwickelt scheint.

Berücksichtigt man auch die Inkongruenz zwischen der künstlerischen Darstellung des inneren Lebens und seinem wirklichen Reichtum, eine Inkongruenz, deren Mafs zu verschiedenen Zeiten verschieden ist, so darf man im ganzen in dieser gesteigerten Entwicklung der psychologischen Analyse doch ein getreues Bild der thatsächlichen höheren Entwicklung und Verfeinerung des seelischen Lebens im Sinne eines Organismus erblicken, wie sie sich im Laufe der Neuzeit proportional mit der stärkeren Ausprägung der Eigenschaften der Vollkultur überhaupt vollzogen hat.

Wenden wir uns nun von diesen Bildern und Veranschaulichungen zur Sache selbst, so beruht die relative Einfachheit des Bewusstseinszustandes bei den Naturvölkern vorzüglich auf der starken Wirkung einzelner Motive, die meist den Wettbewerb anderer Beweggründe ausschliefst und die Willensakte nicht über triebartige hinaus zu willkürlichen sich erheben läfst. In diesem Sinne hat der Bewufstseins-

[1] Hermann Grimm, Goethe S. 160.

verlauf hier durchweg den Charakter des Zwingenden und des Zwanges, wobei wir den letzteren Ausdruck natürlich nur im objektiven, nicht im subjektiven Sinne verstehen. Zur Veranschaulichung werden wir freilich zweckmäſsig an solche zwingenden Vorgänge innerhalb unseres Bewuſstseins denken, die auch subjektiv mit dem Merkmal des Zwanges behaftet sind, weil sich uns bei ihnen dieser Charakter am lebhaftesten aufdrängt. In der That bezeichnet man ja auch derartige Vorgänge vorzüglich als zwangsmäſsige. Man spricht in diesem Sinne schon von zwangsmäſsigen Empfindungen, wobei man an die als individuelle Eigentümlichkeiten auftretenden zwangsmäſsigen Verknüpfungen gewisser wahrgenommener mit gewissen reproduzierten Empfindungen aus einem anderen Sinnesgebiet, z. B. der Vokale mit bestimmten Farben, denkt. Auch von zwangsmäſsigen Bewegungen und unwillkürlichen Willensimpulsen können wir reden, wenn wir uns der ansteckenden Kraft des Gähnens und Lachens erinnern. Zwangsmäſsige Vorstellungen endlich bilden in Gestalt der Zweifel- und Grübelsucht häufige psychopathische Erscheinungen. Die ausgedehnte Verbreitung von im objektiven Sinne zwangsmäſsigen Bewuſstseinsvorgängen beweist uns schon die weite Herrschaft der Sitte bei den Naturvölkern, die bei ihnen das ganze Leben überall durchdringt und die ja einen unbedingten Zwang ausübt. Zum Verständnis des Lebens der Naturvölker ist die Beachtung dieser Eigenschaft des Zwanges unerläſslich. Wir erläutern das an einem Beispiel. Es handelt sich um die Zwecklosigkeit gewisser Flechtwerke auf Borneo: unter einem Obergeflecht findet man verdeckt ein unmittelbar beim Flechten entstandenes Ornament, und beide Geflechte sind zusammen wieder teilweise durch Affenhaarbüschel verdeckt. Hein bemerkt dazu, psychologisch jedenfalls sehr treffend: die Frauen „flechten nicht, um zu ornamentieren, sondern ornamentieren, um zu flechten, und man kann annehmen, daſs es ihnen viel Überwindung kosten würde, sollten sie einfach Faden über Faden kreuzweise legen“[1]. Mit anderen Worten — und das gilt für die meisten Erscheinungen bei den Naturvölkern —: sie thun etwas, weil sie es nicht lassen können.

3. Leidenschaft und Besonnenheit.

Bei dem triebartigen Willen ist wegen seines engeren Zusammenhanges mit äuſseren Reizen seine Richtung, Dauer und Stärke mehr

[1] Mitteilungen der Anthropol. Ges. Wien 21, 50.

durch äufsere Reize bestimmt, während der willkürliche Wille mehr von der Natur des eigenen Bewufstseins beeinflufst wird und den äufseren Reizen freier und unabhängiger gegenüber steht. Daraus ergeben sich jedoch gewisse Schwächen des willkürlichen Willens: erstens fehlt ihm oft die Kraft des sinnlichen Reizes, der Sporn, der aus sinnlichen Gefühlen hervorgeht; und dazu gesellen sich zwei weitere Nachteile: vermöge der Kreuzung verschiedener Motive vermag der Wille sich nur in der Diagonale dieser Motive zu bewegen und verliert dadurch einen gewissen Teil seiner ursprünglichen elementaren Kraft. Ferner ist er, weil seine Richtung von dem gesamten Bewufstsein abhängt, und dessen Zustand bei verschiedenen Individuen viel stärker auseinander geht als die allgemeine psychische Organisation, von der die Triebe bestimmt werden, viel stärker individualisiert und daher viel seltener in der Form eines Gesamtwillens aufzutreten und eine Gemeinschaft zum gemeinsamen elementaren Handeln fortzureifsen fähig. Triebartige Willenshandlungen, wie wir sie bei den Naturvölkern vorwiegend finden, haben daher häufig den Vorzug gröfserer Stärke und gröfserer Leidenschaftlichkeit, wofern ein entsprechender sinnlicher Anreiz vorhanden ist. Die Buschmänner macht die Notwendigkeit, sich von ihren augenblicklichen Neigungen ohne Rücksicht auf die Folgen bestimmen zu lassen, „zu wahren Helden“ [1]. Ebenso kann der elementare Affekt der geschlechtlichen Liebe sich bei den höher stehenden Naturvölkern und namentlich bei den Halbkulturvölkern in einer starken und alles andere aus dem Bewufstsein verdrängenden Einseitigkeit entwickeln, die bei unserer vielseitigeren Vollkultur stets das Gepräge des Krankhaften haben würde und daher hier nur bei psychopathisch veranlagten Individuen zu beobachten ist. Den Freiherrn von Maltzan überraschte einst ein Araber in einer Haschischbude in Tunis über diesen Punkt mit dem folgenden Bekenntnis: „Ihr Europäer seid kluge Leute. Ihr habt Eisenbahnen, Dampfschiffe, Telegraphen und wie alle diese Dinge heifsen mögen, die nur Kaufleuten und Spitzbuben Nutzen bringen, erfunden. Ihr wifst eine Menge Dinge, ja ihr wifst alles, was der Verstand fassen kann. Aber von Gefühl ist bei euch keine Spur. Ihr glaubt zu wissen, was Liebe sei, aber ihr irrt euch. Ihr habt keine Ahnung davon. Das, was ihr Liebe nennt, das ist nur Rosenwasser, nur ein elendes Schattenbild, ein ohnmächtiger Schemen. Aber wie kann es auch anders sein bei eurem Geschlecht, bei einem Geschlecht, welches Mandelmilch statt Blut in den Adern hat, über welchem eine

[1] Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas S. 421.

Sonne scheint, die so blafs wie der Mond ist, bei einem Geschlecht, dessen bleiche Hautfarbe hinlänglich seine Verwandtschaft mit dem Eis des Nordpols verrät. Nein, wer die Liebe kennen lernen will, der mufs Blut in den Adern haben, heifses kochendes Blut, wie wir Araber, Blut — was sage ich Blut — nein Feuer! Feuer rollt durch unsere Pulse und unsere Liebe ist eine glühende verzehrende Flamme" [1]. Im Anschlufs hieran weisen wir auf die in der afrikanischen Reiselitteratur uns entgegentretende Erscheinung hin, dafs Negerfrauen gelegentlich aufserordentlich weite Reisen unternehmen, um ihre Männer aus der Sklaverei zu befreien.

Analoge Erscheinungen finden wir auch auf socialem Gebiete. Wir begegnen bei den höher stehenden Naturvölkern und bei den Halbkulturvölkern socialen Willensäufserungen von einer einseitigen Energie und hinreifsenden Kraft, wie sie bei uns nur in Ausnahmefällen, in Kriegen und Revolutionen, wo die elementare triebartige Leidenschaft das ganze Bewufstsein ausfüllt und alle entgegenstehenden Antriebe und Vorstellungen bei Seite drängt, vorübergehend anzutreffen sind. Wir denken dabei an jene plötzlich aufflammenden von politischer oder religiöser Begeisterung eingegebenen Eroberungszüge, an denen besonders die Geschichte der höher stehenden nomadischen Völker so reich ist. Ebenso plötzlich wie sie entstehen, pflegen diese Bewegungen wieder zu vergehen, sobald die äufseren Antriebe und damit der Gegenstand der Begeisterung hinwegfallen. Über die Wandelbarkeit des menschlichen Triebes aber erhebt sich dabei die Idee, die von persönlichen und menschlichen Faktoren unabhängiger eine selbständige Lebenskraft besitzt. Wo die Idee mit der Kraft des elementaren Triebes die Masse, die dabei herdenartig zusammenhält, erfafst, da reden wir vom Fanatismus. Die Geschichte der semitischen und besonders der mohamedanischen Völker ist reich an derartigen Bethätigungen des Fanatismus, die länger als rein politische Eroberungszüge die Massen in Bewegung erhalten haben. Auch der russische Nihilismus mit seiner todesverachtenden Zähigkeit ist eine Erscheinung, die der russischen Halbkultur ebenso angemessen ist, wie sie auf westeuropäischem Boden eine Anomalie bilden würde.

Denn auf der Stufe der Vollkultur können derartige Bewegungen nur ausnahmsweise gedeihen, nämlich nur da, wo die Masse durch tiefe Erregungen aus ihrer sonstigen Unselbständigkeit aufgerüttelt die Geschicke des Staates selbst in die Hand nimmt und so das sociale Leben vorübergehend auf eine niedrigere Kulturstufe zurück-

[1] v. Maltzan, Sittenbilder aus Tunis und Algerien S. 147.

sinken läſst. Sowohl im Kriege wie bei Revolutionen tritt uns dieses Schauspiel entgegen. Am besten zeigt es uns die französische Revolution, deren Hauptbelden uns das fürchterliche Schauspiel eines engen Kopfes bieten, der von einer Idee ganz erfüllt, seine seelische Energie in Form elementarer Triebhandlungen nach auſsen entladet. So war z. B. Marat ein Mann, dessen rohe Gesinnung die vielen, sittlichen Bedenken entspringenden Abwägungen der Vollkultur nicht kannte, und dessen Leidenschaft daher durch keine entgegenstehenden Motive an ihrer Befriedigung gehindert wurde. Ähnlich wird uns Robespierre als ein Mensch von korrekter Gesinnung, aber sehr beschränktem Geist geschildert, in dessen Kopf immer nur eine einzige Idee Platz hatte, die dann diesen Raum ganz ausfüllte und die ganze Willensenergie in einer einzigen Richtung verwendete[1]. Auch heute können wir noch im Leben erfahren, wie der schrecklichste der Schrecken ein einfluſsreicher Dummkopf ist, dessen Geist allen vorsichtigen, einer genauen Beobachtung der Wirklichkeit entspringenden Erwägungen und Abwägungen unzugänglich, sein einmal gefaſstes Ziel mit blinder und einseitiger Energie verfolgt, unbekümmert um die Hemmnisse und um den Schaden, den er anrichtet.

Im Gegensatz dazu ist das Wollen bei den Kulturvölkern und insbesondere bei denjenigen Individuen und in denjenigen Kreisen innerhalb der Vollkultur, in denen sich ihr Wesen recht charakteristisch ausprägt, durch eine gewisse Zurückhaltung und Hemmung gekennzeichnet. Das stete Abwägen zwischen verschiedenen Motiven und der stete Hinblick auf den äuſseren Effekt und den inneren Wert der einzelnen Motive muſs naturgemäſs auf die frische und ungebrochene Energie störend und unter Umständen geradezu lähmend einwirken. Daher der beschränkte Geist im Leben oft resoluter als der geistvolle Kopf ist, daher auch überhaupt so oft im Leben ein gewisser Widerstreit zwischen Geist und Charakter, wie er am tiefsten und groſsartigsten uns in der Gestalt Hamlets entgegentritt, bei dem das fortwährende Abwägen schlieſslich zu einer vollständigen Aufhebung des Wollens überhaupt führt. Obwohl einseitig zugespitzt, bezeichnet er doch einen Typus der Vollkultur überhaupt. Je mehr sich in ihr die Besonnenheit entwickelt, desto weniger kann sie besonders auf die Dauer vermeiden, daſs der angeborenen Farbe der Entschlieſsung des Gedankens Blässe angekränkelt wird. Das gilt sowohl auf individuellem wie besonders auch auf socialem Gebiete. Denn

[1] Vgl. Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich II, 3 S. 154—214.

mit der Häufung der Erwägungen wird wie oben erwähnt auch der Wille immer mehr individualisiert. Es findet eine gewisse atomisierende Wirkung der Besonnenheit statt, die sich in der bekannten Schwäche aller Kommissionen, Kollegien und überhaupt beratenden Körperschaften gegenüber der Aufforderung zum resoluten Handeln zeigt. Am schwersten sind in dieser Beziehung stets denkende Massen, Gelehrtenrepubliken u. s. w. unter einen Hut zu bringen — ein lehrreiches Beispiel für den in Rede stehenden Antagonismus. Umgekehrt sehen wir im religiösen Leben strenggläubige Sekten, wie Puritaner und Quäker, die in ihrer alttestamentlichen und asketischen Färbung ein teilweises Herabsinken auf das Niveau der Halbkultur verraten, bei Verfolgungen einen opferwilligen Mut und eine Überzeugungstreue offenbaren, die freier gesinnten Richtungen nicht immer nachgerühmt werden kann.

Nicht immer bedeutet übrigens jenes Zurückdrängen des Willens einen Verlust. In manchen Fällen ist ruhige Geduld und stilles Abwarten eine Tugend, die nicht immer geübt wird. Noch heute herrscht sowohl im individuellen wie im öffentlichen Leben vielfach ein blinder Drang, gegen jeden Schaden Maſsregeln zu ergreifen, überall etwas zu thun, wo in Wahrheit ungestörtes Ausheilen besser wäre[1].

Die frühesten Tage unserer modernen Vollkultur, die jene Tugend der Besonnenheit noch nicht so stark entwickelt hatten, zeigen daher in dieser Hinsicht unleugbar gewisse Vorzüge vor unseren Zeiten. Ihre groſsartigen Persönlichkeiten mit ihrer ungehemmten Entfaltung der Individualität konnten nur in einer Zeit gedeihen, die einerseits bereits die Reife der Vollkultur besaſs, andererseits aber noch nicht durch das Überwuchern der Gedanken die Thatkraft vermindert hatte. Ein Geist wie Shakespeare, dessen Schöpfungen von einer so groſsartigen Energie der Leidenschaft durchweht sind, wie sie seitdem kein Dichter wieder erreicht hat, ist in einer späteren Zeit als jener bevorzugten Übergangszeit, die mit der sittlichen und geistigen Reife der Vollkultur noch die Frische des mittelalterlichen Lebens verknüpfte, kaum denkbar. Überhaupt aber beruhen die groſsartigen Leistungen jener Übergangszeit zum Teil noch auf einem Hineinragen des Mittelalters mit seiner gröſseren Stärke und Leidenschaft des Willens. So werden wir heute Kolumbus nach seiner ganzen Persönlichkeit mehr dem Mittelalter als der Neuzeit zurechnen müssen: denn die groſsartige Kühnheit, mit der er zuerst in den uferlosen Ocean hinaussteuerte, entsprang vernehmlich einem religiösen Ver-

[1] Bagehot, Die Entstehung der Nationen S. 211.

trauen, welches auf abergläubischen Vorstellungen beruhte und demnach mit dem Wesen der Neuzeit im Widerspruch steht, aber zugleich wegen der Einseitigkeit, mit der es seinen Geist beherrschte, einen viel wirksameren Antrieb gewährte, als alle besonnenen wissenschaftlichen Erwägungen, denen der Genuese viel weniger zugänglich war.

Es würde aber ein einseitiges Bild entstehen, wollte man neben diesen Nachteilen nicht auch der Vorzüge gedenken, welche die Vollkultur auf dem Gebiete des Willens besitzt. Der positive Vorzug besteht in der gröfseren Unabhängigkeit von äufseren Einwirkungen. In dem Mafse, in dem der innere Wert der Motive für die Richtung des Willens mafsgebender wird, gelingt es der Menschheit erst, sich von der Natur zu befreien und sich umgekehrt die Herrschaft über die Natur zu erwerben. Eine wesentliche Rolle spielt dabei auch die Unterdrückung oder wenigstens Zurückdrängung der momentanen Befriedigung natürlicher Bedürfnisse im Bereiche des tierischen Haushaltes und der geschlechtlichen Bedürfnisse unseres Lebens. Auf diesem Gebiete legt den Naturvölkern nur die Sitte eine bindende Wirksamkeit auf, die aber, dem generellen Charakter der Sitte entsprechend, lediglich genereller Natur ist und sich auf gewisse typische Formen des Lebens beschränkt. Aufserhalb dieser ist das Individuum dort seinen niedrigen Bedürfnissen gleichsam wehrlos ausgeliefert, während bei den Kulturvölkern zumal die Gebildeten in Folge des überwiegenden Einflusses geistiger Motive sich durchweg die Herrschaft über jene Bedürfnisse erworben haben.

Der negative Vorzug der Vollkultur auf dem Gebiete des Willens aber besteht darin, dafs die Leidenschaft hier überhaupt zurückgedrängt ist, die, weil sie vermöge ihrer elementaren Entladung die seelische Energie in starkem Mafse in Anspruch nimmt, im allgemeinen überhaupt ein kulturfeindliches, weil die Kontinuität des geistigen Lebens hemmendes Element bildet. So kann der Fanatismus, dessen zerstörende Wirkung auf religiösem Gebiet in Gestalt der Hexenverfolgungen ja gelegentlich noch bis ins vorige Jahrhundert hineinragt, bei uns auf politischem und socialem Gebiete höchstens gelegentlich in Form von Revolutionen, auf religiösem Gebiete aber überhaupt kaum noch zum Ausbruch kommen. Im Bereiche des individuellen Lebens sind bei uns die sinnlichen Leidenschaften ebenfalls stark zurückgedrängt, und da wo sie, wie im geschlechtlichen Leben, nicht völlig zu unterdrücken sind, wenigstens aus der Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit der Kultur ausgewiesen; nehmen sie daher auch da, wo sie das Individuum rücksichtslos beherrschen, gelegentlich

noch einen revolutionären, gegen Sitte und Gesellschaft sich auflehnenden Charakter an, so treten sie dabei doch nicht aus dem Rahmen bloſser individueller Störungen des socialen Gleichgewichts heraus.

4. Spielende und organisierte Energie.

a. Die Thatsachen.

Die seelische Energie tritt bei den Kulturvölkern immer mehr in den Dienst bestimmter Zwecke und Ziele und wird so immermehr in stetiger und fruchtbringender Weise verwendet, während sie bei den Naturvölkern vorwiegend in gelegentlichen oft tumultuarischen Ausbrüchen vergeudet wird. So ist das Leben der Naturvölker durch einen unwirtschaftlichen, das Leben der Kulturvölker durch einen ökonomischen Gebrauch der seelischen Energie gekennzeichnet. Drücken wir den hier auftretenden Gegensatz durch das Begriffspaar von Form und Inhalt aus, so finden wir bei den Naturvölkern mehr einen formalen Reichtum, bei den Kulturvölkern mehr eine sachliche Ökonomie des Lebens. Drücken wir denselben Gegensatz durch das Begriffspaar Spiel und Ernst oder Spiel und Organisation aus, so treffen wir bei den Naturvölkern die Bethätigung des Willens mehr in der Form spielender Energie, bei den Kulturvölkern mehr in der Form organisierter Energie. Es sei hier gleich an den Zusammenhang dieser Unterschiede mit dem Unterschied der Lebensstimmung erinnert. Alle spielende Energie ist, weil sie in Zusammenhang mit der psychophysischen Organisation und den unmittelbaren sinnlichen Bedürfnissen steht, mit einem gewissen Selbstgenuſs und einer gewissen sinnlichen Lebensfreude verknüpft, während die Vollkultur von ihren Trägern, indem sie den Willen vorwiegend bestimmten Zwecken dienstbar macht, durchweg ein gewisses Opfer an sinnlicher Behaglichkeit verlangt. So ist das Reisen, wie es der Orientale in einer Karawane vornimmt, ungleich poetischer und reizvoller als der moderne Schnellzugsverkehr. Die reine klare Luft der Wüste, der erhabene nächtliche Sternenhimmel, die Gesänge einzelner Pilger, die gemeinsamen Andachtsübungen und vieles andere machen das Reisen mit einer Karawane für den Orientalen zu einem Selbstgenuſs, während bei uns wohl niemand zum Vergnügen tagelang einen Expreſszug benutzen würde. Der Orientale wird daher auch in Zukunft wahrscheinlich noch lange die Karawanenreise, wo nur irgend thunlich, den neu auftauchenden Eisenbahnen vorziehen[1], ebenso wie bei uns

[1] Vámbéry, Sittenbilder aus dem Morgenlande S. 223.

die ältere Postkutsche mit einer Romantik umwoben ist, die der praktischen Lokomotive abgeht[1].

Bei der Ausführung des in Rede stehenden Gegensatzes werden wir uns vorwiegend mit seinem einen Gliede, nämlich den Naturvölkern, beschäftigen, weil bei ihnen der Gegensatz zwischen äufserer Formenfülle und inhaltlicher Armut unmittelbar in die Augen springt, während bei den Kulturvölkern beide Faktoren mehr gegen einander abgeglichen sind und daher zu einander in einem harmonischeren Verhältnisse stehen. Zunächst tritt uns jene Verschwendung der Energie bei den Naturvölkern im Bereiche ihrer Sitten und täglichen Lebensführung entgegen. Mit Erstaunen hört man, welche Fülle von sorgfältiger Überlegung auf die Verteilung an die Einzelnen bei einem Trinkgelage der ganzen Gemeinde in den russischen Dörfern aufgeboten wird. Handelt es sich aber um ernsthafte Dinge, so ist dem Bauern alle seine Befähigung, die er sonst an den Tag legt, plötzlich verschwunden, seine Aufmerksamkeit, seine Beobachtungsgabe, ja selbst der letzte Schatten seines Gerechtigkeitssinnes verschwindet dann. Für solche Dinge giebt es kein ausgebildetes Ritual, keine Ordnung, keine Harmonie. In Dingen dagegen, welche für das Dorf gar keine Bedeutung haben oder nur schädliche wie die offizielle Völlerei, ist alles abgemessen und bestimmt, wie man es nicht besser wünschen kann. Diese Worte, mit denen der russische Bauer charakterisiert wird[2], erinnern uns an ein Wort Burtons, dafs der Ostafrikaner bei nichts so viel Ernst und Hingabe zeigt, wie bei seinen nächtlichen Tänzen[3]. Sie passen auf alle Naturvölker. Beachten wir ferner die Verschwendung von Energie, die in der lebhaften Mitwirkung der Ausdrucksbewegungen eingeschlossen liegt, mit denen alle tiefer stehenden Völker ihre sprachlichen Mitteilungen zu unterstützen pflegen. Bei den Buschmännern soll z. B. die mitwirkende Geberde eine solche Rolle spielen, dafs sie sich im Dunkeln nicht unterhalten können. Man denke ferner an die Mühe und Sorgfalt, welche die Naturvölker auf ihren Schmuck verwenden, dem gegenüber sie sich von einer oft heroischen Ausdauer zeigen, welche nicht blofs manche Schmerzen überwindet, sondern auch ihre tief eingewurzelte Trägheit bei Seite schiebt. Bezeichnend ist z. B. in dieser Beziehung die weite Verbreitung des Schlafholzes, welches zur Erhaltung einer schönen Haartracht dient und in einer passenden Vertiefung den Nacken beim

[1] Ausführlicheres s. unten, Abschnitt 9 dieses Kapitels.
[2] v. Samson-Himmelstjerna, Verlumpung in Rufsland S. 56.
[3] Burton, The Lake Regions of Central Afrika II, 291.

Schlafe aufnimmt, der unter diesen Umständen erst nach langer Gewöhnung in ungestörter Weise eintreten kann. Um den Haarschmuck, der auf diese Weise geschont werden soll, zu frisieren, vermag der wilde Fidji-Insulaner sein sonst so unruhiges Naturell stundenlang zu bezähmen. In dieselbe Kategorie gehören die Lippen-, Nasen- und Ohrenverzierungen und ähnliche Schmucksachen. Finsch berichtet von einem keilförmigen Nasenschmuck, der 11 cm lang und 17 mm dick war und 60 Gramm wog[1]. Die Bewohner von Neusüdwales trugen zur Entdeckungszeit einen 6 Zoll langen Knochen quer durch die Nase gesteckt, dem zu Liebe sie mit offenem Munde atmen mufsten und nur undeutlich sprechen konnten. Die Eskimos westlich vom Mackenzieflusse durchbohrten sich ähnlich ihre Backen, um eine Art Manschettenknöpfe in ihnen zu tragen[2].

Auch Grufsformen pflegen oft umständlich und lästig zu sein und viel Energie zu absorbieren. Es giebt Araberstämme der Wüste, bei denen zwei sich begegnende Individuen lange Zeit mit der Lanze in der Hand einander gegenüber hocken, ehe sie an einander vorbeigehen. Allerdings ist kein müfsiger Hang zu leeren Ceremonien, sondern ein dringendes Bedürfnis, sich über die freundliche oder feindliche Absicht der Begegnung aufzuklären, der Grund dieser Sitte; aber wir sehen an diesem Zusammenhange nur, wie eng eben jene ganze Verschwendung der Energie mit dem allgemeinen Kulturniveau zusammenhängt. Etwas Ähnliches gilt von den Umgangsformen überhaupt. Wie notwendig ihre Vereinfachung bei einer anspruchsvollen Kultur ist, beweist am besten die Thatsache, dafs sie heute ihre alte Umständlichkeit am meisten in jenen höchsten Klassen bewahrt haben, die der Rastlosigkeit des modernen Lebens entrückt sind. Ähnlich zeigt die Kleidung bei wachsender Kultur eine Tendenz zur Vereinfachung in dem Sinne, dafs sie bequemer und praktischer wird. Den faltenreichen Gewändern der Alten, in denen sich unleugbar viel Anmut und Würde ausspricht, steht unsere praktische Männertracht gegenüber, in deren Nüchternheit und Häfslichkeit sich jene Armut an ästhetischen Elementen offenbart, die ein notwendiges Übel einer hohen, die seelische Energie für praktische und sittliche Aufgaben absorbierenden Kulturstufe zu sein scheint.

Sehr charakteristisch ist der in Rede stehende Gegensatz auf dem Gebiete der Kriegsführung ausgeprägt. Die homerischen

[1] Finsch, Samoa-Fahrten S. 339.

[2] Lippert, Allgemeine Kulturgeschichte I, 344. 379. Vgl. Grosse, Die Anfänge der Kunst S. 67. Weiteres über diesen Punkt in Kap. IV, Abschnitt 2.

Helden, die mindestens ebensoviel sprechen wie kämpfen, erinnern uns an jene westafrikanischen Negerstämme, die häufig zu kleinen Kriegen ausziehen, bei denen es in der Regel über lange Wortgefechte kaum bis zu ernsthaften Verwundungen hinauskommt. Wo hier europäische Gewehre eingedrungen sind, werden sie fast nur zum Abschrecken, nicht zum Töten verwendet; die laute Entladung ist die Hauptsache: wer einen laut tönenden Schufs abgefeuert hat, glaubt eine ausgezeichnete That vollbracht zu haben, und das Bewufstsein davon bereitet ihm unmittelbar nach dem Schufs ein unendliches Vergnügen[1]. Ähnlich schildert uns Prschewalski das Schiefsen aus einer Entfernung, welche die Tragweite der Waffen um das Zehnfache übertrifft, und das furchtbare Geschrei, welches nach jedem Schufs erhoben wird, um seine Wirkung zu unterstützen, als Eigentümlichkeiten der chinesischen Kriegskunst[2].

Auf wirtschaftlichem Gebiete tritt uns bei tiefer stehenden Völkern dieselbe Verschwendung der Energie nach der formalen Seite hin entgegen. Man lese die Schilderungen über die Art, wie zwischen Negern und Europäern Kaufgeschäfte abgeschlossen werden: der Neger fordert vielleicht einen fünffach so hohen Preis, wie er dem Wert der Ware entspricht, und der Europäer bietet umgekehrt vielleicht einen fünffach so niedrigen. Ehe man sich schrittweise von beiden Seiten dem wirklichen Wert genähert und ihn erreicht hat, können Stunden vielleicht Tage verfliefsen. Oder man denke an die Verschwendung von Energie, die auch bei uns noch heute auf allen Jahrmärkten und bei allen Schaubuden stattfindet, und die uns weiter im Osten und und im Orient als der normale Typus der Märkte entgentritt. Der Freiherr von Maltzan pflegte in Tunis jeden Morgen lange vor Sonnenaufgang durch ein Geschrei geweckt zu werden, das ein ganzes Stadtviertel alarmierte und während des ganzen Vormittags in Aufregung hielt und doch nur von einem Knaben herrührte, der einen kleinen Korb mit etwa fünf Pfund Brot auf diese Weise absetzen wollte. Auf dem Markte von Tunis sah derselbe Beobachter alle Käufer durcheinander zanken, schreien, brüllen und heulen; „denn ohne einen häufigen Wortstreit oder wenigstens etwas, was jedem entfernten Zuhörer als ein solcher vorkommen mufs, kann hier kein Geschäft abgemacht werden“ [3]. Die aufserordentliche Geduld, die demgemäfs in geschäftlichen Dingen wie überhaupt der Umgang mit tiefer stehenden

[1] Güssfeld bei Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. I, 579.
[2] Prschewalski, Reisen in der Mongolei S. 356.
[3] v. Maltzan, Sittenbilder aus Tunesien und Algerien S. 121. 124.

Völkern erheischt, ist für das rasche Naturell so manches Europäers zu einer Klippe geworden, an der er scheiterte. Umgekehrt ist ihr Besitz ein unschätzbarer Vorteil, der es z. B. Emin Pascha, der sich in dieser Beziehung völlig orientalisiert hatte, trotz seines Mangels an energischem Auftreten ermöglichte sich so lange zu halten. Und der Russe kommt nur deswegen in Asien so gut vorwärts, weil er mit der Festigkeit des Europäers die Geduld und Langsamkeit des Asiaten verknüpft [1].

Sehr charakteristisch sind in dieser Beziehung auch die riesigen Bauten, die uns bei den orientalischen Halbkulturvölkern des früheren Altertums, Ägyptern, Babyloniern u. s. w., entgegen treten. Bewundern wir schon bei unseren mittelalterlichen Burgen die psychische Energie, welche zum Transport und zur Auftürmung ihrer Quadern nötig war, so steigt diese Bewunderung noch gegenüber jenen gigantischen Bauten der älteren griechischen Zeiten, die bezeichnender Weise, als die Sonne der Vollkultur über jenen Gebieten aufging, bescheideneren und weniger anspruchsvollen Bauten Platz machen mufsten. Erscheinen uns heute schon Philadelphia und London als Riesenstädte, weil sie 5 und 6 Quadratmeilen bedecken, so soll das alte Babylon 10 Quadratmeilen ausgefüllt haben. Haben wir mit aller unserer hoch entwickelten Technik bis heute den Panamakanal nicht vollenden können, so liefs in Babylon schon die Königin Nitokris den Euphrat abdämmen und einen elf Meilen im Umfange messenden See daraus herstellen, während der Mörissee in Ägypten auf etwa 96 Meilen Umfang veranschlagt wird. „Solchen Bauten gegenüber schrumpfen auch die Isthmusdurchstechungen von Panama und Suez zu verhältnismäfsig schwachen Versuchen zusammen [2]. Derselbe Gegensatz besteht zwischen den Römern und der Gegenwart: ihre berühmten Strafsen waren viel grofsartiger angelegt und hatten einen viel tieferen und solideren Unterbau als unsere modernen Chausseen. Ihre Gebirgsstrafsen führten sogar im Durchschnitt direkter und steiler über die Verkehrshemmnisse als die unseren, welche sich dem Terrain anschmiegen und deren Bedeutung demgemäfs weniger in der physischen Leistung, als in der klugen Berechnung besteht [3]. Das Verkehrshemmnis des eisernen Thores haben erst die letzten Jahre unter raffinierter Ausnutzung aller Hilfsmittel der modernen Technik einigermafsen überwunden; bis dahin waren alle einschlägigen Bemühungen gescheitert und mufsten sich von den Römern beschämen lassen, welche hier bereits eine Fahr-

[1] Vámbéry, Centralasien S. 32.
[2] E. Herrmann, Sein und Werden in Raum und Zeit S. 18—22.
[3] Götz, Die Verkehrswege im Dienst des Welthandels.

strafse an dem Felsen und in ihn hinein entlang der Donau angelegt hatten. Die Fülle überschüssiger Kräfte gestattete ihnen derartige Aufwendungen, ebenso wie sich auf der Insel Tenerife jüngst eine Aktiengesellschaft gebildet hat, um dort elektrische Beleuchtung einzuführen: keinerlei praktischer Zweck wird damit verfolgt, es ist vielmehr „nichts als eine glänzende grofse Spielerei“ [1]. So tritt uns hier dieselbe Erscheinung entgegen: die Energie des Willens für höhere Zwecke nicht in Anspruch genommen geht bei den Naturvölkern in demselben Mafse in die Breite, in dem sie bei uns in die Tiefe geht. Ganz allgemein stellt sich uns derselbe Gegensatz auf dem Gebiete des Luxus dar und zwar in dem doppelten Gegensatz zwischen Luxus und Komfort und zwischen extensivem und intensivem Luxus, wo die ersteren Glieder eine mehr planlose, die letzteren Glieder eine mehr planvolle Verwendung der Energie repräsentieren, die ersteren Glieder demgemäfs mehr für tiefere, die letzteren mehr für höhere Kulturstufen charakteristisch sind.

Ähnlich in der Sprache. In zwei Beziehungen tritt uns hier der in Rede stehende Gegensatz besonders kräftig entgegen. Erstens in der Fülle der grammatischen Formen, die mit wachsender Kulturhöhe in dem Mafse, in dem die Realität des Lebens stärker auf den Menschen eindringt, unbarmherzig reduziert werden, wie es uns z. B. die Geschichte der deutschen Sprache mit ihrem allmählichen Verfall der ursprünglich so klangvollen Endsilben zeigt. Zweitens finden wir bei allen Naturvölkern und manchen Halbkulturvölkern, wie z. B. bei den alten Ägyptern in ihren frühesten Zeiten, eine Fülle synonymer Ausdrücke für konkrete Gegenstände, die mit viel Feinheit verwendet werden, um verschiedene Nüancen zu bezeichnen. Auf höherer Kulturstufe werden solche Worte entweder specialisiert oder ausgerottet, wie wir es bei der Entwicklung der späteren ägyptischen Sprache belauschen können [2]. So waren sowohl die Griechen wie die Römer uns überlegen in der Fülle der grammatikalischen Formen und der Feinheit der Ausdrucksmittel für feinere Nüancen bei konkreten Darstellungen, während in der modernen Welt ein so praktisches Volk wie die Engländer den höchsten Gipfel der formalen Armut erreicht hat. Die Griechen ihrerseits aber müssen sich, was die Fülle der grammatischen Formen anbetrifft, wieder vor manchen australischen Stämmen beugen. Wenn der Reichtum von Formen zum kurzen Ausdruck der Beziehungen über den Rang einer Sprache entscheiden

[1] Hans Meyer, Die Insel Tenerife, Leipzig 1895, S. 145.

[2] Abel, Sprachwissenschaftliche Abhandlungen S. 205—225.

sollte, so müfsten uns und allen Völkern Westeuropas die beinernen Menschenschatten am King George-Sund Neid einflöfsen; denn ihre Sprache besitzt nicht blofs soviel, sondern sogar vier Casusendungen mehr als die lateinische und aufser Einheit und Mehrheit einen Dual. Das Verbum hat ebenfalls Endungen für den Dual, ja drei Geschlechtsformen für die dritte Person, sonst aber aufser den Aktiv- und Passiv- noch Reflexiv-, Reciprokal-, Determinativ- und Kontinuativformen [1]. Endlich erinnern wir daran, dafs die arabische Sprache als eine der reichsten, ausdrucksfähigsten und elegantesten der Welt gerühmt wird [2].

Derselbe Gegensatz tritt uns im Bereiche der Kunst entgegen. Berühmt sind die naturgetreuen Zeichnungen, die wir bei den primitiven Jägervölkern, den sogenannten unsteten Völkern, die auf den tiefsten Stufen der Kultur von allen heute lebenden Stämmen stehen, ebensowohl wie bei den vorgeschichtlichen Jägervölkern Europas finden [3]. Die hohe Kunstfertigkeit, die sich hier in der charakteristischen und naturgetreuen Wiedergabe der einzelnen Formen ausspricht, finden wir bei den Nachfolgern der letzteren Völker, bei den sefshaften Menschen der jüngeren Steinzeit in Europa, nicht mehr: die naturalistische Darstellung hat hier vielmehr der stilisierenden Ornamentik Platz gemacht. Ähnlich stehen auch unter den heute lebenden Völkern manche ackerbauende Stämme wie z. B. die Neger durchweg hinter jenen Jägerstämmen an naturalistischer Kunstfertigkeit zurück. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs im Leben der ackerbauenden Stämme nicht jene Antriebe wirksam sind, die den jagenden Menschen zu seiner Kunstfertigkeit anspornen, dessen Existenz von einer scharfen Beobachtungsgabe den Tieren gegenüber abhängt, deren sich in den reichlichen Mufsestunden seines Lebens die überschüssige seelische Energie bemächtigt, um sie künstlerisch darzustellen [4]. Bei sefshaften Stämmen nötigt uns oft wenigstens der Fleifs, der auf künstlerische Erzeugnisse verwandt wird, Bewunderung ab. Gelegentlich eines Ahnenbildes auf Neu-Guinea sagt Finsch: man staunt unter Berücksichtigung der primitiven Werkzeuge nicht nur über den Fleifs und die Ausdauer, sondern fast noch mehr über den idealen Zug im Geist des Papua, welcher selbst vor einer solchen Riesenarbeit nicht zurückschreckte [5]. Es zeigt sich auch hier wieder, wie

[1] Reise der Fregatte Novara. Linguistischer Teil von Fr. Müller S. 241 flg. Nach Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 352.

[2] A. Müller, Geschichte des Islam I, 37.

[3] R. Andree, Ethnographische Parallelen II, 56—73.

[4] Grosse, Die Anfänge der Kunst.

[5] Finsch, Samoa-Fahrten S. 48.

eng in kausaler Beziehung das Überwiegen der spielenden Energie mit dem niedrigen Kulturniveau verknüpft ist, zu dem es einerseits in dem Verhältnifs der Folge, andererseits aber, indem es die Mufse des Lebens in gefälliger Weise ausfüllt und für sie keine andere Verwendung läfst, auch wieder im Verhältnis der Ursache steht.

Die Poesie erhebt sich bei diesen primitiven Stämmen allerdings nicht über einfache Lieder und Fabeln hinaus. Eine überraschend hohe Ausbildung aber, nur vergleichbar mit der entsprechend hohen Ausbildung der Sprache, hat sie bei den nomadischen Halbkulturvölkern arabischen Blutes gefunden. Die Feinheit ihrer Form steht hier in überraschendem Kontrast zu der Härte des Lebens: auf der einen Seite die wilden Leidenschaften einer barbarischen Zeit, Mordgier und Rachedurst, auf der andern eine ausgesprochene Subtilität in der Sprache und eine gesunde Feinheit des Ausdrucks[1]. Dabei bildete diese Poesie in einer Weise den Gegenstand des allgemeinen Interesses, die unsere moderne Kulturwelt beschämen mufs: nirgends, höchstens die Blütezeit Athens ausgenommen, ist die Poesie in annähernd gleicher Weise Gegenstand des allgemeinen Interesses, Sache des ganzen Volkes gewesen[2].

Den kausalen Zusammenhang der in Rede stehenden Erscheinungen erkennen wir am leichtesten durch einige Vergleiche zwischen solchen Völkern, wo die Volkspoesie in hoher Blüte steht und solchen Zuständen, wo sie durch die anspruchsvollere Realität des praktischen Lebens ertötet ist. Es ist bezeichnend für die arabische Poesie, dafs sie nach dem Urteil eines Kenners einen übertriebenen Wert auf die Form legt, während ihr Inhalt oft ziemlich wertlos ist und in gesuchten Paradoxien und Antithesen schwelgt[3]. Ein Leben, das verhältnismäfsig arm sowohl an einer alle Kräfte unausgesetzt in Anspruch nehmenden Arbeit wie an grofsen Ereignissen ist, begünstigt nicht blofs die Pflege der Poesie überhaupt, sondern auch ihre vorwiegende Hinneigung zum formalen Element. Wenn uns ferner von den tatarischen Steppenvölkern erzählt wird, dafs die Poesie von jeher bei diesen primitiven Menschen mehr Pflege und Verehrung gefunden hat als bei höheren Kulturgesellschaften, da der Mensch in Folge der tödlichen Monotomie der Steppen eher zu Phantasiegebilden seine Zuflucht nimmt als der mitten in einer regen Welt lebende Kulturmensch[4], so ist damit ein allgemein gültiger Grund für die in Rede

[1] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien I, 10.
[2] A. Müller, Geschichte des Islam I, 37.
[3] Shack a. a. O. I, 92.
[4] Vámbéry, Primitive Kultur der Tataren S. 142.

stehenden Erscheinungen ausgesprochen. Auch innerhalb unserer Vollkultur finden wir demgemäſs die Volkspoesie an abgelegenen Stellen, zu denen ihr Wellenschlag nur in abgeschwächter Form hindringt, noch in hoher Blüte. So in Italien. „Im Herzen der Halbinsel, in der Nachbarschaft jenes Florenz, das eine Zeit lang der Herd einer neu erwachenden geistigen Bildung für ganz Europa war, ist von alle dem im Volke nichts zu spüren als eine hochgesteigerte ästhetische Anlage, eine Sprache, die Musik ist und das Bedürfnis, einen an aller Bildung verarmten Geist wenigstens spielend zu beschäftigen"[1]. Ähnlich wird der russischen Volkspoesie nachgerühmt, daſs kaum irgendwo die Volkspoesie so spontane Früchte getragen, der Volksgeist sich so lebendig und innig, so tief und voll im Liede ergossen hat, wie in Kleinruſsland[2]. Der Zusammenhang dieser Erscheinung mit den geringen Ansprüchen des realen Lebens leuchtet uns noch mehr ein, wenn wir an den Wandel im deutschen Gefühlsleben denken, der sich kurz vor der Mitte dieses Jahrhunderts zu vollziehen begann: jene Gefühlsseligkeit, die seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in der Litteratur und dem Leben so überschwängliche Orgien gefeiert hatte, ist seit jenem Zeitpunkte vor den starken realen Anforderungen des Lebens geschwunden[3].

Auf religiösem Gebiet derselbe Gegensatz zwischen Form und Inhalt. Zunächst tritt er uns als Gegensatz zwischen Observanz der Formen und Reinheit der Gesinnung entgegen, im letzteren Falle aber wieder als Gegensatz zwischen einer rein negativen Tugend, die in der Vermeidung der Versuchung besteht, der sogenannten Askese, und der positiven Reinheit der Gesinnung, die sich in den Versuchungen des Lebens bewährt. Selbst bei den Halbkulturvölkern erhebt sich das religiöse Leben im allgemeinen nicht über jene strenge Observanz der Formen, neben der selbst im Islam und im allgemeinen auch bei dem jüdischen Volke die sittlichen Leistungen nur sekundäre Bedeutung haben. Erst Christentum und Buddhismus betonen energisch den ausschlieſslichen Wert der Gesinnung, aber weder die indische noch die mittelalterliche Welt kann sich davon befreien, in der Askese den Gipfel der Vollendung zu erblicken. Erst der Protestantismus der modernen Vollkultur bricht im Princip mit ihr. Die psychologischen Grundlagen für diese Verschiedenheiten sind einleuchtend. Die peinliche Observanz der Formen, strenge Andachts- und Buſs-

[1] Paul Heyse in der Zeitschrift für Völkerpsychologie I, 211.
[2] Honegger, Russische Litteratur und Kultur S. 142.
[3] Steinhausen, Der Wandel im deutschen Gefühlsleben S. 40.

übungen erfordern zwar auch eine starke Energie des Willens und eine Unterdrückung entgegenstehender sinnlicher Motive; allein gegenüber der starken Motivationskraft, welche in jeder religiösen Satzung liegt, erscheint der hier zu überwindende Widerstand doch verhältnismäſsig gering, jedenfalls viel geringer als wenn eine dauernde Veränderung und Umkehrung der ganzen Lebensrichtung statt einer bloſsen zeitweiligen und vorübergehenden Bezwingung der sinnlichen Natur gefordert würde. Und jene Umkehrung der ganzen Lebensrichtung ist wiederum leichter zu leisten, wenn man die Versuchungen meidet als wenn man sie aufsucht, wenn man den Kampf der Entsagung nur einmal kämpft, als wenn man ihn täglich wiederholt. Man bewegt sich in dem einen Falle gleichsam im künstlich geschaffenen luftleeren Raume, während man sich im anderen Falle unausgesetzt an der Realität der Dinge stöſst.

Auch hier beobachten wir denselben Zusammenhang zwischen der Kulturhöhe und der Form der Verausgabung der Energie. Die letztere steht zu der ersteren wiederum nicht bloſs im Verhältnis der Folge, sondern auch der Ursache. Welche Unsumme von Arbeit und Anstrengung wird auf Erfüllung der Ritualien und Ceremonien bei allen tiefer stehenden Völkern verwendet, welche Unsummen von Scharfsinn werden zur Auslegung und genauen Abgrenzung der Ritualien von den Gelehrten des Talmud oder des Koran verschwendet, wieviel Kraft wird hier realen Zwecken entzogen!

Wir haben damit schon das Gebiet des intellektuellen Lebens und der Wissenschaft berührt. Bezeichnet man als Voraussetzung für die Wissenschaft eine gewisse geistige Regsamkeit und die Fähigkeit formal logisch richtig zu denken, so erschöpft man die Menge der nötigen Voraussetzungen damit jedenfalls nicht, denn nach diesen Kriterien müſste schon bei den Naturvölkern die Wissenschaft ihren Boden finden. Die berüchtigten Palaver der Neger, die jedem europäischem Reisenden soviel zu schaffen machen, zeugen von ebensoviel geistiger Regsamkeit wie dialektischer Gewandtheit, nur daſs die ganze Mühe auf ein nahezu wertloses Objekt vergeudet wird. Beachtenswert ist auch die allgemeine Neigung des Negers, bei Volksversammlungen in langen Reden zu glänzen [1]. Auch das Urteil eines deutschen Forschers, daſs die durchschnittliche Intelligenz der Neger die vieler Europäer übertreffe [2], ist vielleicht nicht einmal übertrieben. Von dialektischen Neigungen zeugt auch die ausgeprägte Rätselliebe,

[1] Globus Bd. 67 S. 319.

[2] Passarge, Adamaua S. 506.

die weit verbreitet in der Volkspoesie sowohl höher wie tiefer stehender Völker auftritt. Die dialektische Regsamkeit verführt sogar, wenn sie nicht durch sittlichen Ernst in Schranken gehalten wird, leicht zu einer gewissenlosen Behandlung der Thatsachen, die sich bis zum gewohnheitsmäſsigen Lügen aus bloſser dialektischer Neigung steigern kann. In der That trennen den griechischen Sophisten und den römischen Rhetor nur Unterschiede des Grades von dem Perser, der noch heute gewohnheitsmäſsig lügt nicht bloſs, wenn er muſs oder es ihm nützt, sondern vor allem, „weil es ihm Vergnügen macht, eine so schöne Gabe mit Geschmack zur Geltung zu bringen“[1]. Auch das Lügen der Gewohnheitsverbrecher, denen es so zur zweiten Natur geworden ist, daſs sie sich selbst belügen, es unbewuſst thun und es thun müssen[2], gehört hierher.

Weiter ist auch die Phantasie eine zwar notwendige aber ebensowenig hinreichende Bedingung für das wissenschaftliche Denken; denn sonst müſsten die Polynesier, deren verwirrend vielgestaltige und an tiefsinnigen Spekulationen reiche Mythologie unser Erstaunen hervorruft, oder die Indier, deren Phantasie in endlosen Zahlenreihen, die sich auf die Dauer und Schöpfung der Welt und der Zeitalter beziehen, förmlich geschwelgt hat, die Vertreter hervorragender wissenschaftlicher Leistungen geworden sein. In Wahrheit sind aber jene formalen Vorzüge nicht hinreichend, sondern ebenso wesentlich ist die Fähigkeit, sie auf die Realität der Dinge anzuwenden. Und eben darin liegt die groſse Schwierigkeit, daſs die logische Fähigkeit, die sich bisher gleichsam in einem luftleeren von allen Hemmnissen befreiten Raum, ihren eigenen Neigungen und ihren eigenen Gesetzen folgend, hat tummeln können, nun an dem Widerstand der Dinge sich abmühen soll. Des Dichters berühmtes Wort: leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoſsen sich die Sachen, bezeichnet den Kern dieser Schwierigkeit. Die Gegenständlichkeit des Denkens ist eine späte Frucht der menschlichen Kultur, die nicht bloſs intellektueller, sondern auch sittlicher Natur ist. Denn sie erfordert negativ die Eindämmung der Phantasie und der Affekte, positiv die Hingabe an die spröden Thatsachen. Die menschliche Sprache, die in ihrem Dienst ihre höchste Bedeutung gewinnt, ist von Haus aus ein rein subjektives Ausdrucksmittel, das lediglich die überschüssige geistige Energie in gefälliger Weise abflieſsen läſst. Äuſserst bezeichnend ist in dieser Beziehung ein französisches Urteil

[1] A. Müller, Geschichte des Islam II, 4.

[2] Baer, Der Verbrecher S. 255.

über den sudanesischen Eroberer El Hadj Omar: er erwies sich in der Rechenkunst zu Hause und als ein gewandter Interpret des Koran, aber von einer außerordentlichen Unwissenheit hinsichtlich der Geschichte und der Geographie seiner Lande[1]. In der Litteratur des Islam begegnet uns derselbe Formalismus: es existiert in ihr z. B. eine lange Abhandlung über die Frage, wie es ein Hermaphrodit beim Gebet zu halten habe, und ein zweibändiges Werk über die Pantoffel des Propheten[2]. Überhaupt haben die Bekenner des Islam unter Wissenschaft stets vorzugsweise so formale Disciplinen wie Theologie, Theosophie, Grammatik, Logik und Rhetorik verstanden[3]. Derselbe Hang zu dialektischen Spitzfindigkeiten beherrscht bekanntlich die jüdische Litteratur älterer und neuerer Zeit sowie die mittelalterliche Scholastik. Und durchmustern wir das bekannte trivium und quadrivium des antiken und mittelalterlichen Unterrichtes, so treten uns auch hier vorwiegend formale Fächer wie Grammatik, Dialektik, Rhetorik und Musik entgegen.

Wir werden später erörtern, wie sich die langsame Verschiebung des Schwerpunktes von der formalen nach der realen Seite in der Entwicklung der Wissenschaft auch innerhalb der europäischen Kultur noch verfolgen läfst[4]; hier sei nur an die Einseitigkeit der Griechen erinnert, deren Leistungen ebenfalls vorwiegend auf dem formalen Gebiete der philosophischen Spekulation und der abstrakten Mathematik lagen, während sie der Naturforschung fast hilflos gegenüberstanden. Nicht der M a n g e l, sondern eher ein Ü b e r m a f s an dialektischer Gewandtheit ist ihrer wissenschaftlichen Entwicklung verhängnisvoll geworden, bei der die Fülle der Gedanken gleichsam die Realität der Dinge überwucherte. In ihrem sittlichen und politischen Leben begegnet uns derselbe verhängnisvolle Charakterzug in der Gestalt der Rhetoren und der Sophisten, deren zersetzende Wirkungen bekannt genug sind, und deren hohe Schätzung bezeichnend dafür ist, wie sehr die Griechen die subjektive Ausbildung der Fertigkeiten vor ihrer objektiven Brauchbarkeit bevorzugten[5].

Allgemein können wir auch das so viel erörterte Wesen der s e m i t i s c h e n R a s s e und ihrer Kulturleistungen dahin charakterisieren, dafs ihre geistige Energie m e h r n a c h d e r f o r m e l l e n a l s n a c h d e r i n h a l t l i c h e n S e i t e ausgeprägt ist; und dieser ver-

[1] Binger, Du Niger au Golfe de Guinée I, 57.
[2] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 179.
[3] Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. III, 150.
[4] S. Kap. V, Abschnitt 13.
[5] Vgl. Lotze, Mikrokosmus 3. Aufl. III, 140. 216.

hängnisvolle Mangel hängt eng mit der Thatsache zusammen, dafs sie sich über die Stufe der Halbkultur nicht zu erheben vermochten. In ihrem religiösen Leben die Spitzfindigkeiten des Koran und des Talmud und die sich daran knüpfende Dialektik, auf wissenschaftlichem Gebiet die Bevorzugung der Mathematik und der philosophischen Dialektik, endlich auch in der Poesie die einseitige Ausbildung der Lyrik und ein starker Mangel an Sinn für die bildenden Künste — überall dasselbe Überwiegen des Formalen über das Inhaltliche. Noch heute in unserer modernen Kulturwelt bevorzugt der Semit bekanntlich diejenigen Berufsarten, denen eine solche mehr subjektive Verwendung der geistigen Energie eigentümlich ist wie die des Rechtsanwaltes oder des Schauspielers, und in den Wissenschaften wiederum wird die abstrakteste von ihnen, die Mathematik, mit Erfolg von ihnen gepflegt, hingegen die technischen Berufsarten, welche eine Hingabe an den spröden Stoff der Körperwelt verlangen, noch heute von ihnen gemieden werden.

b. Folgerungen.

Was glänzt, ist für den Augenblick geboren,
Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren.
Goethe.

Der hier erörterte Unterschied ist von der äufsersten Wichtigkeit für die Beurteilung unserer modernen Kultur. Zunächst ersehen wir daraus, dafs ein gewisser Nachteil von ihr unzertrennlich ist; er besteht in einer gewissen Nüchternheit und formalen Armut, welche die Folge einer fortschreitenden Hingabe an die realen Ansprüche, die Folge einer Vereinfachung ist, die wir in Erinnerung an den bekannten entsprechenden Vorgang in der Entwicklungsgeschichte als Reduktion bezeichnen können. Diese Reduktion ist ja schon in der Tierwelt völlig verschieden von der Verarmung, welche alle Verfallserscheinungen begleitet; sie beruht vielmehr auf einer erhöhten Anpassung und demgemäfs einer Verringerung der Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Sie tritt uns bekanntlich schon in der Entwicklungsgeschichte des Tierreiches als eines Ganzen entgegen. Es ist kein Zufall, dafs die Fülle mannigfacher bunter und abenteuerlicher Formen von unten nach oben und von der Vergangenheit nach der Gegenwart hin abnimmt: je stärker der Kampf ums Dasein, je höher der Grad der Anpassung, desto einfacher, nüchterner und ökonomischer der ganze Körperbau. Denselben Charakter einer erhöhten Zweckmäfsigkeit besitzt auch die Ernüchterung unserer Kultur, die sich in dem Zurückdrängen der formalen ästhetischen und spielenden

Elemente des Lebens ausdrückt. Die romantische Klage über diese Verarmung würde Unrecht thun, falls sie darin eine wirkliche Rückgangserscheinung erblicken wollte. Auf das Gemütsleben wirkt diese erhöhte Nüchternheit freilich unvermeidlich in jenem Sinne ein. Sie trägt, woran wir schon oben erinnerten, unvermeidlich dazu bei, die sinnliche Behaglichkeit und den ästhetischen Reiz unseres Lebens zu vermindern: von jener behaglichen Umständlichkeit, mit der der Orientale sein ganzes Tagewerk verrichtet, kennt unsere kurz angebundene Zeit nichts; und neben der wohllautenden Formenfülle der griechischen Sprache erscheint die verstümmelte Sprache des Engländers als ein Apparat von rein handwerksmäſsigem Charakter und Werte.

Denselben kausalen Gesichtspunkt, den wir hier auf die Unterschiede der Kulturstufen innerhalb des Menschengeschlechtes angewendet haben, können wir auch anwenden auf den Unterschied zwischen dem Menschen und den höchsten Tieren. Wenn wir die rastlose körperliche und oberflächliche geistige Regsamkeit so mancher Affenarten mit dem maſsvollen Wesen des Menschen vergleichen, so leuchtet uns die Notwendigkeit einer gewissen Reduktion für die Erreichung höherer Kulturstufen ohne weiteres ein. Die rastlose Neugier und Beweglichkeit der in Rede stehenden Affenarten zeugt wie gesagt von einer zwar oberflächlichen, aber doch immerhin unleugbar von einer gewissen geistigen Regsamkeit, und es ist zunächst nicht ein Mangel als vielmehr eher ein Übermaſs an einer solchen, das ihre Erhebung auf die Stufe des menschlichen Bewuſstseins unmöglich macht. Lassen wir unserer Phantasie für einen Augenblick die Zügel schieſsen, so dürfen wir vermuten, daſs die unbekannten tierischen Vorfahren des Menschen gerade in diesem Punkte einen entscheidenden Vorzug vor ihren übrigen Mitbewerbern besaſsen, daſs ihnen eine gröſsere geistige Ruhe und Stetigkeit zu eigen war, während die heute vorhandenen höheren Affenarten einen abgeschlossenen und in sich erstarrten Typus repräsentieren, indem jene Eigentümlichkeit der lediglich spielenden Verwendung der psychischen Energie vermöge auſserordentlich langer Vererbung so stark ausgeprägt und so tief eingewurzelt ist, daſs eine Änderung dieses Typus zu Gunsten des höheren menschlichen unmöglich erscheint. Wie sehr gerade ihre psychische Rastlosigkeit die in Rede stehenden Affenarten verhindert, ihre Aufmerksamkeit auf bestimmte Gegenstände zu konzentrieren und so in ihrem geistigen Leben gleichsam aus der Sphäre der rein subjektiven Fähigkeit herauszutreten und gegenständlich zu werden, wollen wir an einem anderen Gegensatz erläutern. Den

Vorzug, den die Ameise auf dem Gebiete der Intelligenz vor der Biene besitzt, führt Espinas darauf zurück, daſs die Biene sich vorwiegend in der Luft, die Ameise hingegen auf der Erde bewegt, die Biene daher mit ihrer psychischen Thätigkeit weniger bestimmten Objekten sich zuzuwenden und sie zur Überwindung konkreter Hindernisse zu verwenden gezwungen ist, während die Ameise durch die ihr auf der Erde entgegentretenden Gegenstände und Hemmnisse gleichsam zu einer Vergegenständlichung ihres seelischen Lebens genötigt wird.

Ferner können wir aus den erörterten Thatsachen eine wichtige Lehre für die Beurteilung unserer Kultur ziehen: sie warnen uns nämlich vor einer Überschätzung der Formen und allgemein der formalen Energie und der formalen Elemente unseres Lebens. Auch innerhalb unserer Kultur bleibt immer noch für die Entfaltung der spielenden Energie ein groſser und unter dem sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, ein zu groſser Raum reserviert. Die Energie, die in dieser Richtung verwendet wird, ist insofern nicht verloren, als ihre Bethätigung von bildendem Werte sein kann; für den unmittelbaren Fortschritt der Kultur aber kommt nicht die formale, sondern die inhaltliche Verwendung der seelischen Energie in Betracht; und hier beobachten wir dasselbe wie bei den Naturvölkern, daſs nämlich eine hohe Leistungsfähigkeit auf dem Gebiete der formalen Energie eine entsprechende Leistungsfähigkeit auf dem entgegengesetzten Gebiete nicht immer in sich schlieſst und daher in kultureller Beziehung wertlos sein kann. Alle Formen von Sport und Spiel mögen zur Gesundheit und Zerstreuung durchweg förderlich sein, aber wie viel Energie entzieht gerade der Sport besseren und höheren Zwecken. Wie beschämend ist es z. B., daſs in der sportmäſsigen Domestikation von Tauben und Hühnern viel mehr geleistet ist als in der der wichtigsten wirtschaftlichen Haustiere[1].

Auf intellektuellem Gebiete tritt uns der in Rede stehende Widerstreit besonders in der Gabe des dialektischen Scharfsinnes und des Witzes entgegen. Dialektischer Scharfsinn und Witz sind Vorzüge, die mancher Neger mit manchem Europäer teilt; und eine gewisse elementare Art des geistigen Interesses teilen wir sogar mit manchen höheren Affenarten. Witzige Köpfe leisten in der Regel im Leben nichts Hervorragendes, und sogenannte geistreiche Leute stehen oft hinter gediegenen an wirklicher Tüchtigkeit zurück. Äuſserst bezeichnend für diese Dinge ist es, daſs Gespräche und Diskussionen

[1] Eduard Hahn, Haustiere und Kulturpflanzen S. 332.

sich mit Vorliebe ungelösten Problemen und dem weiten Reiche des Unbekannten und des Möglichen zuwenden, während die Erfahrung, wenn sie nicht reich und gründlich ist, verengend auf den Flug der Phantasie einwirkt. Witz und die Gabe geistreich zu sein sind eben rein formaler Natur. Wirklich hervorragende Geister pflegen die Fülle ihrer Gedanken gern in einfachen Formen von sich zu geben und das Funkeln des Witzes und das Spielen mit Gedankenblitzen als unschön zu vermeiden. Freilich eine Zeit wie die unsrige, die das Absonderliche für bedeutungsvoll, das Dunkle für tiefsinnig, das Manierirte für geistvoll zu halten liebt, vergifst nur zu leicht die schlichte Wahrheit, dafs alles wahrhaft Grofse einfach und stille ist. Auf einer rein formalen Fähigkeit beruht auch die Gabe des Schachspiels, und es ist bekannt, wie unbedeutend im Leben in der Regel die grofsen Schachspieler sind, ja wie einzelne ihrer Matadore in ihrer geistigen Verfassung an das Pathologische streifen. Von allen Wissenschaften beruht die Mathematik am meisten auf einer rein formalen Begabung, und man weifs, wie einseitig entwickelt oft ihre Jünger sind. Von den Künsten können wir die Musik mit ihr in Parallele stellen, und auch deren Jünger pflegen, an dem Ideal der harmonischen Menschlichkeit gemessen, oft recht viel zu wünschen übrig zu lassen. Zur Lösung wissenschaftlicher Probleme pflegt der Laie der Findigkeit und raschen Beweglichkeit des Geistes mit Unrecht eine besonders hohe Bedeutung beizumessen; in Wahrheit kommt es für wissenschaftliche Leistungen weniger auf Raschheit als auf Gründlichkeit und Ausdauer der gedanklichen Arbeiten an. An Fülle geistreicher Einfälle steht Kant gewifs hinter Lichtenberg zurück, und die Gröfse seiner Leistung beruhte nicht auf plötzlichen genialen Einfällen, an denen Lichtenberg reicher war, ohne dafs er den wissenschaftlichen Schatz der Menschheit um mehr als kleine Bruchstücke zu vermehren vermochte, sondern auf der Ausdauer und Nachhaltigkeit, mit der Kant die philosophischen Probleme bis auf ihren letzten Grund verfolgte[1].

Wie wenig im Leben die rein formale Fähigkeit für die praktische Leistungsfähigkeit bedeutet, sehen wir an jenen nicht seltenen mittelmäfsigen Köpfen, für die Robespierre ein bezeichnender Typus ist. Sie haben ihren engen Kopf mit einer Anzahl von Grundsätzen und Paragraphen, mit einer Anzahl von Schematen angefüllt, die sie mit grofsem Pathos bei jeder Gelegenheit als notwendige und selbstverständliche Richtschnur alles Handelns verkünden und umgeben sich

[1] Vgl. hierzu unten Kap. VI, Abschnitt 1c.

so selbst mit einem Nebel, der ihnen die individualisierte Wirklichkeit der Dinge auch dann entziehen würde, falls sie mit ihrem engen Geiste die Fülle ihrer Gestalten in sich aufnehmen könnten. Statt dessen versuchen diese bureaukratischen Formelmenschen ihre kümmerlichen Schemata und Schablonen überall der unendlich reichen Wirklichkeit aufzuzwingen unbekümmert um die Mifsgriffe und Nachteile, die daraus hervorgehen.

Dieselbe Erscheinung wie auf individuellem Gebiete beobachten wir auch auf socialem Gebiete. Wir erinnern an das viel beklagte Überwiegen des formal vorgebildeten Juristenstandes in den höheren Verwaltungsämtern oder an die Rolle, die bei dem Ersteigen der Leiter der Beamtenhierarchie die formale Korrektheit und ähnliche subalterne Tugenden spielen. Wie sehr das Überwiegen des abstrakten Pathos auch hier ein Zeichen tiefer Kulturstufe ist, zeigen uns unsere tschechischen Nachbarn, die mehr die Form als den Kern unserer Gesittung nachahmen, die bei jeder Gelegenheit eine leere nationale Begeisterung äufsern, ohne ihr die entsprechende That auf kulturellem Gebiete folgen zu lassen, die sich mehr um die äufsere Ausbreitung ihrer Sprache und Nationalität, um den Nachweis, dafs viele Kulturgüter tschechischen Ursprunges sind, als um die reale Aneignung der höheren westlichen Kultur bemühen[1]. Ähnlich die Slavophilen Rufslands: statt zu handeln, spielen sie nach den Worten eines Beobachters „lieber bequem im Kabinette mit den Rechenpfennigen ihrer Einbildung, errichten auf den Trümmern des Aristoteles und Hegel eine neue Philosophie, deuten die lycischen Inschriften aus dem Russischen, erkennen in der Alhambra ein slavisches Bauwerk, in Tizian einen slavischen Maler und in Gluck ein slavisches musikalisches Genie“[2]. Auch bei uns treibt diese Überschätzung der Form nach ihr Wesen. Die ganze französische Revolution beruht auf einer solchen Überschätzung, indem sie die formale rechtliche Gleichheit und Freiheit verwechselte mit der viel wichtigeren wirtschaftlichen Sicherheit der Existenz, ohne die jene Gabe gleichsam in der Luft schwebt. Denselben Irrweg ist unser politischer Liberalismus gewandelt, und mancher Nachteil unserer Parlamente beruht ebenfalls darauf, dafs man den Gedanken einer formalen Gleichheit der einzelnen Volksklassen bei dem Rechte ihrer Vertretung höher gestellt hat als die Bemühungen, den verschiedenen Richtungen wirtschaftlicher Interessen zu einem entsprechenden Ausdruck zu ver-

[1] R. Andree, Tschechische Gänge S. 108—121.

[2] Nach Honegger, Russische Litteratur und Kultur S. 117.

helfen. Endlich bietet uns die sogenannte „Gesellschaft“ dasselbe Schauspiel einer Überschätzung der Formen in der übertriebenen Pflege eines ceremoniösen gesellschaftlichen Comments, dessen Glätte im Ernst des Lebens, im Geschäft und Dienst, doch überall durch schroffere Formen verdrängt wird.

c. Allgemeine Betrachtung.

Überblicken wir jetzt noch einmal den ganzen Gegensatz zwischen spielender und organisierter Energie, so ist er typisch für das allgemeine Verhältnis zwischen Natur- und Kulturvölkern. Auch an ihm läſst sich die Wahrheit des Wortes erproben: äuſsere Verschiedenheiten bei inneren Übereinstimmungen. Und auch hier gilt, daſs dem naiven Blick die Verschiedenheiten leichter ins Auge fallen als die Übereinstimmungen. Der oberflächliche Beobachter läſst sich durch die Verschiedenheit der Verwendung leicht über die tieferliegenden Übereinstimmungen hinwegtäuschen. Diese beziehen sich nicht bloſs auf die Menge der zur Verwendung kommenden psychischen Energie, deren hohen Betrag auch bei den Naturvölkern man leicht über der Unzweckmäſsigkeit ihrer Verwendung übersieht. Sie stellen sich vielmehr auch in Gestalt des Zusammenhanges dar, welcher von vornherein durch die Thatsache der Stetigkeit des seelischen Lebens gefordert wird. Das Gesetz der Stetigkeit fordert ja, daſs die Eigenschaften höherer Entwicklungsstufen auf den vorangehenden tieferen stets bereits vorgebildet sind.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich in der spielenden Energie der Naturvölker in der That vielfach schon eine Vorstufe dar für ihre zweckmäſsige Verwendung bei den Kulturvölkern. Nicht bloſs enthält sie, wenn wir an die reiche Entfaltung psychischer Energie in den Gebieten der Sprache und der Kunst denken, eine Art Geistesgymnastik in sich, sondern es ist vornehmlich eine Art sittlicher Erziehung zur Arbeit, eine Art Anleitung zur Selbstbeherrschung, die uns auf gewissen Gebieten, insbesondere denen der Ornamentik und des Körperschmuckes, entgegentritt. Die Arbeit, die der Trägheit des Naturmenschen sonst so sehr widerstrebt, wird ihm hier erleichtert, weil sie sich mit sinnlichen Reizen verknüpft, oder weil sie in der Eitelkeit ein starkes Motiv besitzt. Treten auf der Stufe der Kulturvölker diese beiden Bedingungen auch zurück, so kann doch vermöge einer Verschiebung der Motive die einmal geweckte Fähigkeit zur Arbeit sich weiter entwickeln.

Spinnen wir den Faden unserer Betrachtung noch etwas weiter

aus, so können wir das Verhältnis zwischen den beiden in Rede stehenden Formen der Energie auch mit einem aus der Physik entlehnten Bilde als das Verhältnis zwischen potentieller und aktueller Energie bezeichnen. Die spielende Energie der Naturvölker stellt gleichsam eine Fülle latenter Kraft dar, einen Reservefonds, welcher auf der Stufe der Kulturvölker zur Verausgabung und Verwendung gelangt. Vernehmen wir z. B. von den im Innern Arabiens hausenden nomadischen Stämmen, daſs bei ihnen ein tiefergehender islamitischer Einfluſs, überhaupt ein höheres Kulturelement ebensowenig haftet „wie ein Siegel im Wasser,“ [1] so steht diese Sprödigkeit der Wüstenstämme nur in einem scheinbaren Gegensatze zu der Thatsache, daſs aus ihrem Schoſse jene groſse Bewegung hervorging, welche auf anderem Boden so hohe Kulturblüten gezeitigt hat. Und wenn ein anderer Beobachter es als ein besonderes Vorrecht der arabischen Rasse bezeichnet, daſs sie durch Jahrhunderte zurückgezogen in ihren Wüsten und Gebirgen von der übrigen Welt abgeschlossen ein Schäferleben führte, um dann plötzlich von dem elektrischen Funken einer Idee berührt in vollster Jugendkraft zur gewaltigsten Thätigkeit zu erwachen [2], so hat auch er durch den Schein des Gegensatzes sich über den inneren Zusammenhang täuschen lassen. In Wahrheit ist es dieselbe Stärke der Energie, welche uns nur hier in höheren Formen, dort in potentieller Verwendung entgegentritt.

In deutlicherer Form tritt uns derselbe Gegensatz zwischen latenter und aktueller Energie in jenem groſsen Gegensatz entgegen, welcher das ganze Bereich der Halbkultur beherrscht, und auf dessen Bedeutung Ratzel nachdrücklich hingewiesen hat. Die nomadischen Völker der Halbkultur mit ihrer persönlichen Energie und ihrer Fähigkeit zu herrschen und zu organisieren stellen eine Summe schlummernder kultureller Kräfte dar, welche bei der Unstetigkeit ihrer ganzen Lebensweise keine entsprechende organische Verwendung finden können. Erst wo sich diese Stämme als herrschende Kaste über die angrenzenden seſshaften Völker lagern, da finden sie bei diesen die Gelegenheit, ihre Fähigkeiten im Sinne der Kultur zu verwerten, indem sie gleichsam ein Ferment darstellen, welches diese Völker in die Höhe treibt, die durch ihr langes seſshaftes Leben zu sehr verweichlicht und zu einseitig geworden sind, um die organisatorischen Fähigkeiten zur Leitung groſser Staaten zu besitzen. Freilich ergreift die Verweichlichung auch das Erberergeschlecht mit der

[1] Braun, Gemälde der mohamedanischen Welt S. 190.
[2] v. Kremer, Ägypten I, 63.

Zeit: auch dieses wird ebenso einseitig, verbraucht seine Kräfte im Laufe der Generationen und unterliegt ebenfalls einem gewissen Verfall seiner ursprünglichen ritterlichen Tugenden. Nur ein fortwährendes Auffrischen des nomadischen Elementes kann auf die Dauer vor dem Rückgang schützen. Wir sehen hier, wie die latente Energie zwar erst, wo sie in das Bereich fest organisierter Zustände eintritt, die Gelegenheit zu ihrer vollen Entfaltung und Bethätigung empfängt, wie aber zugleich der Höhepunkt den Beginn des Verfalles bedeutet, indem mit der aktuellen Bethätigung der Energie die Gefahr, sie in einseitiger Weise zu verwenden und abzunutzen, unentrinnbar verknüpft ist.

Dieses Verhältnis der notwendigen Ergänzung tritt uns in noch erhöhtem Umfange und mit dem Anspruch auf noch erhöhte Bedeutung auch im Bereich der Vollkultur entgegen. Hier erscheint es zunächst wieder in dem grofsen Gegensatze der Gebildeten und der Ungebildeten, von denen nur die ersteren die psychischen Eigenschaften der Vollkultur voll entfalten und bethätigen, während die letzteren gleichsam einen zur Disposition stehenden unangerührten Reservefonds darstellen. Allerdings darf man bei den letzteren weniger an die teils unter der Ungunst ungesunder hygienischer und wirtschaftlicher Zustände gleichsam entartete, teils psychisch von der Gefahr einer einseitigen verstandesmäfsigen Halbbildung bedrohte städtische Arbeiterbevölkerung denken als vielmehr an die grofse Masse der von der städtischen Kultur noch unberührten Landbevölkerung. Die Thatsache des starken Zuzuges der Landbevölkerung in die Städte enthält schon einen Hinweis darauf, dafs die Überführung latenter in aktuelle Energie im Bereich unserer Kultur nicht blofs eine Möglichkeit, sondern eine wirksame Thatsache ist. Auch hier lehren zahlreiche individuelle Erfahrungen wie auch statistische Untersuchungen über den Verfall reicher Geschlechter und das Absinken der Elemente der höheren Bevölkerungsschichten, dafs die Gelegenheit zur vollen Entfaltung der psychischen Energie zugleich eine auf die Dauer kaum vermeidbare Gefahr sowohl ihrer Abnutzung wie einer einseitig unzweckmäfsigen Verwendung in sich schliefst[1].

Endlich tritt uns derselbe Gegensatz auch im Bereich des individuellen höheren geistigen Lebens entgegen. Der ganze Gegensatz zwischen der Kindheit und dem Erwachsenen ist zugleich ein Gegensatz zwischen jenen beiden Energieformen. Die spielende Bethätigung der Kräfte bei Kindern enthält bereits eine Vorübung für

[1] Vgl. hierüber weiter unten Kap. V, Abschnitt 4b.

ihre ernsthafte Bethätigung im Leben, und unter diesem Gesichtspunkte verdient alles, was mit dem Spiel beim Kinde zusammenhängt, eine ernsthaftere Würdigung als es häufig erfährt.

Aber auch im Leben des Erwachsenen hat noch das Bedürfnis einer spielenden Bethätigung der seelischen Energie einen gröfseren Anspruch auf Befriedigung als ihm das moderne Leben zuerkennt. Denn auch hier entsteht die Gefahr einer allzu einseitigen und das geistige Leben verengenden Verwendung der organisierten Energie, wenn die Gelegenheit zu einer Bethätigung der geistigen Kräfte in Form der spielenden Energie allzusehr beschnitten wird. Die psychologische Ökonomie des Lebens verlangt mit anderen Worten neben der Arbeit auch der Mufse ihr Recht zu wahren. Neben den vielen Formen des Spieles und des Sportes ist es aber insbesondere das Gebiet der Kunst, welches der höchsten und edelsten Form der spielenden Energie Gelegenheit zur Entfaltung giebt. Den Kunstgenufs hat schon Schiller als eine Bethätigung des Spieltriebes aufgefafst, und mit genialem Scharfblick erkannte er auch die seelischen Gründe, welche von der Beschäftigung mit der Kunst das Anstrengende der ernsten Arbeit ausschliefsen, obwohl ihm noch der vergleichende Blick auf das Leben der Naturvölker fehlte, welcher uns das Verständnis dieser Dinge soviel leichter macht. Denn es ist in beiden Fällen dasselbe Mitwirken sinnlicher Reize, welches sowohl beim Kunstgenufs wie im Leben der Naturvölker von der Bethätigung der spielenden Energie das Anstrengende der Arbeit fernhält.

Nicht zu allen Zeiten hat die Mufse, dieses Wort im edlen Sinne gebraucht, dieselbe Anerkennung und Würdigung gefunden. Bei den alten Griechen, welche in mancher Beziehung das Wesen der Vollkultur wenn auch in jugendlicher Unfertigkeit doch bis auf den heutigen Tag am harmonischsten und reinsten entfaltet haben, wurde ihre Bedeutung sehr hochgestellt. Beweis dafür das Lebensideal, welches Aristoteles in seiner Ethik aufstellt und in dem die Mufse als die edlere und vornehmere Hälfte des Lebens erscheint, neben der die Arbeit an Bedeutung und Würde zurücktritt.

Mag auch diese eng mit der Sklaverei des Altertums zusammenhängende Anschauung als einseitig bezeichnet werden, so entfernen sich doch unsere Verhältnisse noch sicherer nach der entgegengesetzten Richtung von der harmonischen Mitte. Mehr als vor einer Überschätzung mufs man heute vor einer Unterschätzung der Formen warnen. Ein Gebiet, in dem ihre relative Bedeutung mit am lebhaftesten sich uns bemerkbar macht, ist die Wissenschaft. Soviel Kraft auch in den Tüfteleien der Talmudisten und Scholastiker ver-

geudet ist, so haben doch in ihrer Schule Männer wie Spinoza und Descartes ihren Verstand geschärft. Wissenschaftliche Leistungen im gröſseren Stil erfordern eine Weite des Blickes, die vorzüglich durch philosophische Studien begünstigt wird; und die weit verbreitete Geringschätzung, deren sich heute alle Philosophie erfreut, hängt eng mit dem vielbeklagten Wuchern des wissenschaftlichen Specialistentums zusammen. Bei uns droht heute eine mit dem Namen Amerikanismus treffend gekennzeichnete Lebensrichtung und Denkweise immer mehr um sich zu greifen, welche jede Arbeit in eine bloſse Geschäftssache, jede Thätigkeit immer mehr in eine Gelegenheit zum bloſsen Gelderwerb und das ganze Leben in ein groſses Rechenexempel umwandelt. Die Muſse findet in dieser Anschauung, für welche die Zeit Geld bedeutet, kaum noch einen Platz. Mit ihrer Beseitigung wächst aber die Gefahr einer immer einseitigeren und das Geistesleben immer mehr verengenden Verwendung der Energie derart, daſs sie das Wesen der Vollkultur überhaupt an der Wurzel bedroht.

5. Das sociale Selbstbewuſstsein. Aktivität und Passivität.

a. Natur- und Halbkulturvölker.

Insbesondere bei den Naturvölkern prägt sich die Passivität nach der Seite der Stimmung hin vorzüglich in drei Beziehungen aus. Erstens tritt uns ihre vollendete Abhängigkeit von äuſseren Naturgewalten und demgemäſs in Gestalt der Gespensterfurcht das niederdrückende Gefühl einer ewigen Abhängigkeit von unberechenbaren, launischen und bösartigen Gewalten entgegen. Zweitens hängt damit eine allgemeine Energielosigkeit und Mutlosigkeit gegenüber solchen Gefahren und Mühen zusammen, welche sich nicht durch eine augenblickliche Anspannung des Willens überwinden lassen, vielmehr Beharrlichkeit und Selbstvertrauen erfordern. So z. B. gegenüber gefährlichen Krankheiten. Finsch beobachtete auf seinen Samoafahrten, wie dieselbe Krankheit, welche die Europäer siegreich überstanden, den braunen Kanaken-Missionaren zum Verderben gereichte und zwar vorzüglich deswegen, weil sie von vornherein den Mut verloren; und er schreibt diesen Unterschied ausdrücklich der Energielosigkeit der Kanaken zu, die so groſs ist, daſs mancher stirbt, weil er sterben will, indem er sich selbst aufgiebt[1]. Drittens entspringt aus der vorwiegenden Passivität der Naturvölker eine eigentümliche Auffassung

[1] Finsch, Samoa-Fahrten S. 265.

von ihrem Verhältnis zur Tierwelt. Die Kulturvölker, ihres eigenen Wertes, des überwiegenden Wertes des Geistes über die körperliche Welt bewufst, fühlen sich durch eine tiefe Kluft von den Tieren, die nur ein Stück blinder und passiver Natur darstellen, getrennt. Anders die Naturvölker. Dieselbe Unstetigkeit und Zusammenhanglosigkeit, dieselbe unbedingte Abhängigkeit von blinden Zufällen und Schicksalsgewalten, die bei der Tierwelt herrscht, findet sich in ihrem ganzen Leben, und so existiert für sie jene Kluft nicht, vielmehr statt dessen die Vorstellung einer gewissen Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren. Tiere können sich demgemäfs in ihren mythologischen Vorstellungen in Menschen verwandeln und ganze Menschenstämme werden auf tierische Ahnen zurückgeführt. Viele Völker ahmen auch in der Haartracht und anderen Dingen bestimmte Tierformen nach.

Die Vorstellungen über das Verhältnis der Menschheit zur Tierwelt erscheinen uns demgemäfs als ein guter Prüfstein für die Höhe der Kultur. Die Halbkulturvölker erweisen sich auch nach diesem Kriterium als zu den Naturvölkern gehörig. Die Vorstellungen, welche die Inder von der Seelenwanderung, von der Beherbergung menschlischer Seelen in tierischen Leibern ausgebildet haben, zeugen z. B. von der tiefen Kluft, die sie noch von der Stufe der Vollkultur trennt. Im Atharvaveda (3,30) finden wir das Gebot der Gattenliebe in die Worte gefafst: eins liebe das andere wie eine Kuh ihr neugebornes Kalb. Wenn wir bei Homer den seinen Leuten im Kampf voranschreitenden Helden mit dem Stiere verglichen finden, der stolz seiner Herde voranzieht, so erinnert uns das daran, dafs zur Zeit der Homerischen Gesänge auch die Griechen noch auf der Stufe der Halbkultur standen. Innerhalb der Vollkultur würde ein solcher Vergleich geschmacklos erscheinen. Dagegen pafst es völlig in den Rahmen der Halbkultur, wenn eine edle Araberin das Mifsgeschick einer unebenbürtigen Ehe in folgendem Bilde beklagt: ich bin eine arabische Vollblutstute, aber mein Mann ist ein Maulesel. Bringe ich ein edles Füllen zur Welt, so wifst, es ist von mir; ist es aber eine Mifsgeburt, so wifst, dafs es von ihm entsprang[1]. Auch der Vergleich mit leblosen Körpern erscheint auf dieser Stufe nicht unter der Würde des Menschen. So sagt ein arabischer Dichter von seinem Tode in Hinblick auf die Sitte, einen Leichnam ins Grab zu versenken: lafst mich herab, so wie der Schöpftrichter zwischen den Seilen in den Brunnen herabgelassen wird[2].

[1] v. Kremer, Geschichte der Kultur des Orients II, 105.
[2] Jacob, Studien in arabischen Dichtern III, 19.

b. Das religiöse Leben der Halbkulturvölker.

Die Halbkulturvölker stehen ebenfalls noch wesentlich auf der Seite der Passivität, aber doch eine erhebliche Stufe über den eigentlichen Naturvölkern. Ihr ganzes Leben ist von einem großartigen Dualismus durchzogen zwischen der Erhabenheit eines großen Ganzen und der Winzigkeit und Nichtigkeit des einzelnen Individuums. Schon wirtschaftlich stehen diese Völker der Natur nicht mehr als völlige Unterthanen, vielmehr in Folge von Haustieren, Sklaven, künstlicher Bewässerung u. a. teilweise schon als Herrscher gegenüber. Ebenso haben sie große politische Leistungen aufzuweisen, sei es in Form gewaltiger, freilich vorübergehender Eroberungszüge, sei es in Form großer, dauernder Staatenbildungen, die mit ihrer starren Ruhe, ihrem Kastengeist und dem autoritativen Charakter ihrer Institutionen dem Einzelnen ebenso sichere wie von der individuellen Willkür undurchbrechbare Lebensbahnen darbieten. Über die imposante Gestalt eines solchen Staates hinaus aber erhebt sich im Bewußtsein der meisten Völker die Gestalt der Gottheit. Beide aber erwecken im Individuum dasselbe Gefühl, daß der Einzelne als etwas Winziges und Nichtiges einem erhabenen und unermeßlich großartigen Ganzen gegenübersteht. Der tiefste Grund für diesen Eindruck liegt in dem Mangel sittlicher Werte. Die Majestät des Staates und der Gottheit ist von der Schwäche des Individuums stets durch eine tiefe Kluft geschieden. Nur wo dieses durch seine sittliche Hingabe an dem Wesen jener teilnimmt, kann dieses Gefühl der Kluft durch das einer inneren Verwandtschaft ersetzt werden. Demgemäß tragen die religiösen Vorstellungen wie die politischen Leistungen, ja alle Seiten der Kultur bei den Halbkulturvölkern einen rein dynamischen Charakter; es entfaltet sich in ihnen eine Fülle von Kraft und Willensstärke, die aber noch fester, sittlicher Ziele entbehrt. Es ist gleichsam eine leere Kraftvergeudung ins Blinde und Unbestimmte, die uns hier in großartigem Maßstabe entgegentritt. Deshalb herrscht eine eigentümliche Leere in allen geistigen Schöpfungen jener Völker, in ihren künstlerischen, wie ihren religiösen. Es fehlt noch jenes Selbstbewußtsein, welches den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stellt, welches das Geistige als den Kern und das Ziel des ganzen Weltgetriebes betrachtet. Ihre Kunst erblickt in dem Menschen noch nicht den schönsten und edelsten Vorwurf, vermengt ihn vielmehr mit tierischen Gebilden, und besitzt so, wie überwältigend großartig sie uns z. B. auch in den Leistungen der Ägypter entgegentritt, etwas Leeres und Frostiges.

Ebenso drängt sich im Bereich der Religion, bezeichnend für ihren rein dynamischen Charakter, die Erhabenheit des göttlichen Wesens dem Bewuſstsein so stark auf, daſs durchweg eine tiefe Kluft zwischen Mensch und Gottheit errichtet wird, daſs mit andern Worten der transcendente Gottesbegriff die Regel ist. Bezeichnend für diese innere Fremdheit ist die Antwort, die v. Kremer in Damaskus auf seine zweifelnde Frage erhielt, ob die Wahnsinnigen mit Recht für heilig gehalten würden: man könne nie wissen, wem Gott sein Geheimnis mitteile[1]. Macht aber auch wie bei den Indern die Transcendenz einer immanenten Auffassung Platz, so fehlt doch auch hier der sittliche Inhalt, und die Gottheit droht sich zu einer leeren Abstraktion zu verflüchtigen, wie sie demgemäſs auch folgerecht in der buddhistischen Religion allmählich vollständig ausgeschieden ist.

Das Wesen der Gottheit ist hier in erster Linie dynamisch und erst in zweiter ethisch[2]. Es besteht in erster Linie in der grenzlosen Macht und in der unberechenbaren Willkür, erst in zweiter auch in sittlichen Eigenschaften. Der Mensch steht zu ihr demgemäſs mehr im Verhältnis der Furcht und blinden Abhängigkeit, als in dem des kindlichen Vertrauens. So erscheint in den Veden Indra als ein Gott der Macht, der mehr äuſserlich zum Ethischen in Beziehung gesetzt ist[3]; und abgeschwächt gilt Ähnliches auch von Allah und Jahve[4]. Entsprechend erscheinen auch die sittlichen Gebote nicht als notwendige Ausflüsse der inneren Natur Gottes, sondern mehr als zufällige und gleichsam launenhafte Bestimmungen, statt deren ebensogut andere möglich sind. Mohamed hat sich nicht gescheut, öfter im Koran Gesetze und Anweisungen an die Muslime aufzuheben und durch andere zu ersetzen. Es entsprach das seiner Vorstellung, daſs Gott als absoluter Herrscher seine Vorschriften beliebig ändern könne[5]. In der Geschichte des Islam tritt uns in der Sekte der Motaziliten die Bestrebung entgegen, den Gottesbegriff sittlich zu vertiefen, derart daſs die freie Willkür der Gottheit gegenüber den sittlichen Geboten aufgehoben wird, diese vielmehr als notwendige und unabänderliche Ausflüsse seines Wesens erscheinen. Allein diese Sekte ist der entgegengesetzten Auffassung unterlegen. Der Versuch, den wir hier innerhalb der islamitischen Religion wahrnehmen, sich auf die

[1] v. Kremer, Mittelsyrien und Damaskus S. 4.

[2] Für die vedischen Götter betont v. Oldenberg, Die Religion des Veda S. 305.

[3] Oldenberg a. a. O. S. 305.

[4] Nöldeke, Orientalische Skizzen S. 67. Wellhausen, Skizzen III, 169.

[5] Nöldeke a. a. O. S. 30.

Stufe der Vollkultur zu erheben, ist gescheitert. Gerade in der Geschichte des Islam können wir den engen Zusammenhang zwischen den sittlichen Lebensverhältnissen und der Entwicklung der religiösen Vorstellungen in dieser Beziehung gut verfolgen, denn der Sieg der orthodoxen Richtung über jene Sekte hängt eng zusammen mit der zunehmenden Verwilderung und Verrohung des Lebens, wie sie durch die vielen Bürger- und Eroberungskriege innerhalb der mohamedanischen Welt bedingt wurde[1]: das Leben, von wilden Leidenschaften und blinden Trieben beherrscht, entbehrt selbst noch zu sehr des sittlichen Inhalts, das Individuum selbst ist noch zu wenig von sittlichen Antrieben, Vorstellungen und Zielen geleitet, um solche auf die Gottheit übertragen zu können. Auch die jüdische Religion macht für das Unglück ursprünglich nur die willkürliche Laune Gottes verantwortlich. Und das Buch Hiob, das um eine edlere Auffassung ringt, klingt doch in die resignierte Lösung aus, die auch der Islam aufgestellt hat, daſs es eben dem Menschen nicht zukomme, über diese Dinge zu grübeln[2].

Eine eigentümliche Lebensstimmung, die wir weiter unten ausführlich beleuchten werden[3], ist die Folge hiervon. Das Individuum empfindet sich als wertlos, als ein verschwindendes Atom in dem groſsartigen und erhabenen Ganzen. Der Möglichkeit, in ihm einen festen Platz zu gewinnen und eine wichtige Rolle zu spielen beraubt, sieht es als einzige Auskunft sich auf den sinnlichen Genuſs des Lebens angewiesen; und das ist in der That die vorwiegende Stimmung der Poesie jener Halbkulturvölker, wie sie uns bei den Arabern ebensowohl wie bei den Ägyptern oder bei Salomo entgegentritt: einerseits die grenzenlose Erhabenheit der Gottheit, andererseits die Vergänglichkeit alles Irdischen und als einziges Trostmittel der sinnliche Genuſs.

Näher betrachtet, hat sich die in Rede stehende Passivität besonders in vier Eigentümlichkeiten ausgeprägt, nämlich in dem Fatalismus, in dem Pessimismus, in der Überzeugung von der Wertlosigkeit der Welt gegenüber Gott und in der Askese und dem Ceremoniendienst.

Der Fatalismus ergiebt sich unmittelbar als eine notwendige Folge der Vorstellung von einer unbegrenzten Erhabenheit und Vollkommenheit der Gottheit und der Winzigkeit des Individuums, das

[1] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 31. 38.

[2] Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I, 444.

[3] Abschnitt 9 in diesem Kapitel.

als ein Spielball der Launen jener erscheint. Am bekanntesten ist dieser Fatalismus ja aus der mohamedanischen Religion. Allein mit Unrecht würde man ihn für eine charakteristische Eigentümlichkeit dieser halten, da er in Wahrheit vielmehr für die Stufe der Halbkultur überhaupt bezeichnend ist. Das Eigentümliche des Fatalismus besteht stets in der Vorstellung, dafs der Mensch blindlings von unberechenbaren äufseren Gewalten, die durch die Gottheit bestimmt werden, abhängig ist. Man darf ihn daher in keine engere Verwandtschaft zu der Praedestinationslehre rücken, die vielmehr für die Stufe der Vollkultur charakteristisch ist, da sich hier der Gedanke der Vorausbestimmung und Unabänderlichkeit nicht auf den Lauf der äufseren Ereignisse, sondern auf den Gang des inneren Lebens bezieht, dieses also bezeichnend für das Selbstbewufstsein der Vollkultur in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt ist. Nachwirkungen des Fatalismus begegnen uns auch noch an der Schwelle der Vollkultur bei den Griechen: in der Vorstellung eines blinden allwaltenden Schicksals, welches stets über die Macht der Götter hinausgreift und auch sie beherrscht, hat die fatalistische Vorstellungsweise eine Einkleidung gefunden, welche erst allmählich in dem zunehmenden Lichte der griechischen Vollkultur verblafste. Und wenn Herodot den Neid der Götter als den tiefsten Grund alles Geschehens hinstellt, so sehen wir auch darin noch eine Rückständigkeit aus dem Gebiete der Halbkultur, während erst die Auffassung des Thucydides, dafs eine innere Notwendigkeit, gleichsam ein Verhängnis des athenischen Staates seinen Verfall herbeigeführt hat[1], dem socialen Selbstbewufstsein der Vollkultur wahrhaft angemessen ist.

Die psychologischen Gründe für den Fatalismus liegen unmittelbar in den Thatsachen des Lebens, unter dessen Herrschaft seine Bekenner stehen. Die religiöse Lehre bildet hier lediglich eine Projektion der Erfahrungen. Es ist die hoffnungslose Übermacht der Natur, gegen die der Mensch den Kampf nicht einmal wagt, weil er von vornherein aussichtslos ist, die sich in diesem Fatalismus ausprägt. Jene Natur aber kann in dreifach verschiedener Gestalt auftreten. Zunächst als rein äufsere Natur in unwirtlichen Gebieten der Erdoberfläche, wo alle höheren geistigen Regungen durch den Kampf ums Dasein erstickt werden. Es enthüllt uns die psychologische Wurzel des Fatalismus, wenn wir bei einem isländischen Schriftsteller, Gestur Palsson, lesen: „Man sagt so oft, unser Leben sei hier weiter nichts als ein Kampf mit der Natur. Und doch ist es in Wirklich-

[1] Roscher, Leben und Schriften des Thucydides S. 195.

keit gar kein Kampf, einfach deswegen, weil niemand die Natur besiegt, noch zu besiegen hoffen kann". Häufiger repräsentiert die Rolle der Natur die Macht der umgebenden Verhältnisse, welche das individuelle Lebensschicksal bestimmen. Auf der Stufe der Natur- und Halbkulturvölker wird das individuelle Schicksal viel mehr von unberechenbaren äufseren Ereignissen und Zufällen als von der eigenen Tüchtigkeit bestimmt. Demgemäfs ist es begreiflich, wenn in dem Weltbilde dieser Völker überall zunächst der Zufall und eine geheimnisvolle Macht des Schicksals als gestaltende Kraft des Lebens erscheinen. Die bunten Fabeln der Märchen aus tausend und einer Nacht, in denen überall der blinde Zufall an Stelle sittlicher Gediegenheit und sittlicher Gesichtspunkte ausschlaggebend erscheint, sind in dieser Beziehung in gleicher Weise für die Zustände wie für die Denkweise des Orients bezeichnend. In socialer Hinsicht kommt hier besonders die despotische Regierungsform in Betracht, welche zu dem Fatalismus nicht blofs im Verhältnis der Ursache, sondern umgekehrt auch im Verhältnis der Folge steht, da eine fatalistische Denkweise eine willenlose Unterwerfung begünstigt. Demgemäfs finden wir in der Geschichte des Islam auch mehrfach den Fatalismus von einer despotischen Regierungspolitik geflissentlich begünstigt[1]. Es gedeiht daher der Fatalismus auch innerhalb der Vollkultur da, wo die Nichtigkeit des Individuums sich lebhaft dem Bewufstsein aufdrängt und der Schritt des gewaltigen alles zermalmenden Schicksals überall gespürt wird. Wir denken dabei besonders an die Zeit und die Stimmung der Romantiker, wie sie sich als notwendige Folge des grofsen Krieges einerseits und der lähmenden Reaktion andererseits mit Notwendigkeit entwickelt hat. — Endlich kann die Natur auch psychische Gestalt annehmen und die Macht der Leidenschaft und niedrigen Triebe im Menschen gegenüber den sittlichen Anforderungen bedeuten. In diesem Sinne bedeutet der Fatalismus eine lose Auffassung des sittlichen Lebens, eine Neigung zur Entschuldigung aller sittlichen Vergehungen, die psychologisch aus dem Gewahrwerden der Schwäche jener sittlichen Regungen entspringt, äufserlich aber motiviert wird mit dem Hinweis auf die Macht des Schicksals. Als z. B. im Jahre 1860 ein ganzes persisches Heer mit 40000 Kamelen durch die Feigheit und Unfähigkeit der Führer verloren ging, wurden diese vor ein Kriegsgericht gestellt, wo sie zur Entschuldigung einfach sagten: wir wollten, aber Gott wollte nicht — eine Entschuldigung,

[1] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 233.

die auch gut geheifsen wurde, derart, dafs lediglich auf eine Geldstrafe erkannt ward[1].

Der Pessimismus wurzelt gleichfalls in jenem eigentümlichen Dualismus der Halbkultur. Er entspringt dem Bewufstsein von der Wertlosigkeit des Individuums und der Ohnmacht seiner geistigen Bestrebungen inmitten einer rauhen und feindseligen Wirklichkeit und dem kontrastierenden Gedanken von höchsten Gütern, welche die Folie für jene Nichtigkeit des Individuums abgeben. Diese höheren Güter sind hier freilich nicht sittlicher, sondern eudämonistischer Art, und es ist lediglich der eudämonistische Pessimismus, den wir hier im Auge haben, und der für die Stufe der Halbkultur charakteristisch ist, während der sittliche Pessimismus, welcher das Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter den sittlichen Idealen betont, erst auf der Stufe der Vollkultur denkbar ist. Jener andere Pessimismus aber wird mit Unrecht als Zeichen greisenhafter und morscher Vollkultur betrachtet, während er in Wirklichkeit eher als ein Zeichen unfertiger Kultur aufgefafst werden kann. Denn zu dem Bewufstsein höherer Güter und zu dem Verlangen des Individuums, sich in der allgemeinen Vergänglichkeit geltend zu machen, ist hier noch nicht die Kraft getreten, diese Forderung durchzuführen, das individuelle Leben in der Welt zur Geltung zu bringen und es mit einem sittlichen Gehalt zu erfüllen, welcher über die Vergänglichkeit erhaben ist. Wo wir diesen Pessimismus im Bereiche der Vollkultur sich erneuern sehen, da kann er nur in dem Sinne als ein Zeichen der Greisenhaftigkeit betrachtet werden, als ein gewisses Zurücksinken auf die Stufe der Halbkultur denjenigen Boden abgiebt, auf dem er sich am leichtesten erneuert. Und in der That ist der Raum, den selbst in diesem Jahrhundert der Pessimismus bei uns einnimmt, winzig gegenüber der breiten Ausdehnung, in der er das Leben der Halbkultur erfüllt. Man denke an die indische Philosophie, an die Klagen Hiobs oder Salomos oder an die trostlose Vorstellung, welche der Islam von der diesseitigen Welt, von der Hoffnungslosigkeit der menschlichen Bestrebungen ausgebildet hat, und die Mohamed in dem Wort zusammengefafst haben soll: wenn ihr wüfstet, was ich weifs, würdet ihr viel weinen und wenig lachen. Auch auf der anderen Halbkugel haben sich entsprechende Stimmungen entwickelt. In Mexiko durften die Hinterbliebenen bei einem Leichenbegängnis nicht zu viel trauern: von dem Toten sagte man sich, dafs er die Leiden des Lebens er-

[1] Brugsch, Reise nach Persien II, 346 (citiert bei Braun, Gemälde der mohamedanischen Welt S. 259).

tragen und überstanden habe, des Lebens, das so vorübergehend ist, wie wenn sich jemand an der Sonne wärmt[1]. In der alten griechischen Lyrik begegnet uns bei Mimnermos und anderen ebenfalls noch als ein Rückstand aus jenen Zeiten die Klage über die Kürze des Lebens und die Trostlosigkeit des Alters, die auch bei Homer nicht völlig fehlt. Das Christentum des Mittelalters, welches ja wiederum der Stufe der Halbkultur zuzurechnen ist, ist abermals durch und durch pessimistisch. Dem gegenüber bedeutet die Ausbreitung, welche der Pessimismus in unserm Jahrhundert gewonnen hat, in der That ein gewisses Zurücksinken unserer Kultur in gewissen Punkten auf ein tieferes Niveau. Schopenhauer selbst, der bezeichnender Weise sich so gern mit der indischen Philosophie und überhaupt mit dem Orient beschäftigte, repräsentiert in gewisser Weise ein orientalisches Element in unserer Vollkultur. Die eigentümliche Passivität seines Wesens, der Mangel an Energie, an Neigung den Widerstand der Welt zu überwinden, prägt ihm einen gleichsam fatalistischen Charakter auf, der uns fast an die Stufe der Halbkultur mahnt. Und wenn gegenwärtig der Pessimismus sich bei uns einer so weiten Verbreitung erfreut, so stellt man das mit Unrecht als eine bloſse Mode oder eine Folge der zufälligen schriftstellerischen Gewandtheit Schopenhauers hin. Vielmehr herrscht in der That in unserem modernen Leben vielfach eine gewisse Verflachung und Vergröberung, welche einen günstigen Boden für den Pessimismus abgiebt. Namentlich die Zurückdrängung des Individuums, einerseits im Bereiche des geistigen Lebens durch eine wachsende Schablonisierung, andererseits im Gebiete der modernen Technik, deren groſsartigen Dimensionen gegenüber der Einzelne immer mehr zusammenschrumpft, ist dazu angethan, ein gewisses Gefühl der Wertlosigkeit des Individuums und der Ohnmacht des geistigen Elements gegenüber der materiellen Wirklichkeit hervorzurufen, welches eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem geistigen Wesen der Halbkultur enthält und so auch seinen Pessimismus wieder zu erzeugen im stande ist.

Die Überzeugung von der Wertlosigkeit der Welt gegenüber der Gottheit ist nur ein besonderer Ausdruck jener allgemeinen Passivität, vermöge deren die ganze Welt der überragenden Gottheit gegenüber auf die Stufe eines bloſsen Spielballes seiner Laune herabgedrückt erscheint. In dieser Vorstellung projiziert sich die Planlosigkeit und Wertlosigkeit des individuellen Lebens auf dieser Stufe. In diesem Sinne soll Mohamed einmal beim Anblick eines toten

[1] Sahagun nach Tylor, Anfänge der Kultur II, 79.

Schafes geäufsert haben: „Ich schwöre, dafs die Welt vor Gott wertloser ist als dieses Aas für seinen Eigentümer. Hätte die Welt bei Gott auch nur soviel Wert wie der Flügel einer Mücke, so gewährte er keinem Ungläubigen einen Trunk Wasser von ihr“ [1]. Ähnlich objektiviert sich die Unfähigkeit des mittelalterlichen Christentums, mit der Kraft seiner sittlichen und religiösen Ideen die Welt zu meistern, in der Anschauung, dafs das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist. In Augustins gewaltiger Lehre erscheinen die Auserwählten demgemäfs nur als zufällige und vorübergehende Bewohner dieser Welt, welche statt dessen die wahre Heimat für das Reich der Bösen bildet [2]. Der Dualismus, der uns hier entgegentritt, und der die Macht des guten Princips von dieser Welt ausschliefst, entwickelte sich besonders stark in zahlreichen Sekten des Mittelalters, besonders im Osten, z. B. in der Geheimlehre des Templerordens, um allmählich in die Vorstellungen des zoroastrischen Religionskreises überzugehen. Wir kommen auf ihn weiter unten noch zurück.

Als viertes charakteristisches Element tritt uns die Askese nebst dem Ceremoniendienst entgegen. Ihr Wesen besteht darin, dafs der Mensch sich die Gnade der Gottheit nicht durch sittliche Leistungen innerhalb des realen Lebens mit seinen Kämpfen und Versuchungen, sondern nur durch gewisse Leistungen aufserhalb dieses realen Lebens erwerben kann. Der Grund dafür liegt teils in dem dynamischen Charakter der Gottheit, die für ausschliefslich sittliche Leistungen nicht empfänglich ist, teils in der sittlichen Schwäche des Menschen, der sich den Versuchungen des Lebens nicht gewachsen fühlt. Äufserst bezeichnend für das letztere Moment ist die bekannte Erzählung vom heiligen Aloysius, der um seine Keuschheit so besorgt war, dafs er nicht einmal seiner Mutter ins Gesicht sah. Und wenn Prschwalski von den mongolischen Nomaden sagt: „Der Buddhismus, dessen höchstes Ideal faule Beschaulichkeit ist, pafst ganz zum Grundcharakter des Mongolen und hat einen furchtbaren Asketismus erzeugt, welcher den Nomaden von jedem Fortschritt fernhält und ihn antreibt, in nebulösen und abstrakten Ideen über die Gottheit und das Leben im Jenseit das Ziel des menschlichen Daseins zu suchen“ [3], so gelten diese Worte für alle hier in Betracht kommenden Erscheinungen.

Im einzelnen können wir vier verschiedene Stufen der Askese und des Ceremoniendienstes unterscheiden. Als unterste tritt uns das Überwuchern des ceremonialen Elementes entgegen, wobei as-

[1] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 20.

[2] Windelband, Geschichte der Philosophie S. 225.

[3] Prschwalski, Reisen in der Mongolei S. 62.

ketische Leistungen als eine Art Kraftleistungen in der Regel eine besonders hohe Stellung einnehmen. Hierhin gehört die alte ägyptische und die alte babylonische Religion, im wesentlichen auch noch der Islam, bei dem Äufserlichkeiten nach Art der rein äufserlichen öffentlichen Andachten das ethische Element sehr einengen. Höher steht diejenige Stufe, welche durch den Buddhismus repräsentiert wird. Im wesentlichen handelt es sich hier nur um die Gesinnung, aber diese besteht nicht in sittlichen Qualitäten, sondern in der Weltentsagung und der Ertötung des Willens um ihrer selbst willen. Die sittlichen Thatsachen erscheinen in dem Weltbilde des Buddhismus als etwas Zufälliges, das mit dem Kern der Welt und der centralen Thatsache der Erlösung in keinem inneren Zusammenhange steht. Die Ethik des Buddhismus hat daher etwas Äufserliches und Frostiges. Nicht blofs sind die quietistischen Tugenden vor den aktiven bevorzugt, sondern sie werden auch nicht um ihrer selbst und ihres sittlichen Gehaltes willen, sondern lediglich als Mittel zum Zweck der Erlösung, als unumgängliche Vorbedingungen für die Ertötung des Willens geübt[1]. Eine dritte Stufe stellt das mittelalterliche Christentum dar. Hier wird, freilich umrankt von vielem trübenden ceremonialen Beiwerk, die sittliche Reinheit als Hauptgebot der Gottheit hingestellt; aber sie kann vollendet nur aufserhalb des Weltgetriebes erworben werden, dessen Versuchungen gegenüber der Mensch als widerstandsunfähig vorausgesetzt wird.

Einen besonderen Charakter trägt endlich die griechische Askese, wie sie sich uns zum ersten Male in voller Ausbildung bei Plato darstellt. Entsprechend der Thatsache, dafs sie auf dem Boden der Vollkultur erwachsen ist, steht sie weit höher als die bisher erörterten Fälle: sie weist wohl auf einen gewissen Rückstand in der Entwicklung des socialen Selbstbewufstseins der Vollkultur, aber auch auf nicht mehr hin. Die Abwendung von der Welt erscheint hier nicht mehr als sittliche Notwendigkeit, sondern nur als wünschenswert, weil ihr geringer sittlicher Gehalt einem edlen Geist keine Befriedigung bietet. Wenn das geistige und insbesondere das sittliche Element im menschlichen Leben in Platos Weltbild als ein fremdartiges Element in der körperlichen Welt erscheint und nach einer andern Heimat des menschlichen Geschlechtes hinweist, wenn die diesseitige Welt nur als der mangelhafte Abglanz einer höheren jenseitigen hingestellt wird, wenn die erstere in den Schatten, die letztere in volle Beleuchtung gerückt wird, so kommt diese Beleuchtung

[1] Oldenberg, Buddha S. 293. 298. 308.

doch gerade dem sittlichen und geistigen Element der menschlichen Natur zu Gute, welches nun als der wahrhafte Kern aller Wirklichkeit erscheint und dessen Bedeutung nicht, wie bei allen Halbkulturvölkern, zu Gunsten einer transcendenten, rein dynamisch gefaſsten und des sittlichen Gehaltes entbehrenden Gottheit herabgedrückt wird. Das Reich der Ideen ist bei Plato nicht nach dynamischen, sondern nach sittlichen und ästhetischen Gesichtspunkten gegliedert, sodaſs als die oberste Idee die des Guten erscheint. Und die Wirklichkeit erscheint wohl als ein mangelhaftes und unvollkommenes Abbild dieser Ideen, aber nicht als etwas schlechthin Wertloses. Der asketische Hauch der späteren griechischen Philosophie entspringt also weniger einem Mangel als einer Überstürzung des socialen Selbstbewuſstseins, das von dem Glanze des neu aufgehenden sittlichen Selbstbewuſstseins geblendet für die Schätzung der Wirklichkeit den richtigen Maſsstab verliert.

c. Das Selbstbewuſstsein der Vollkultur.

Bei dem Typus der Vollkultur findet eine völlige Umkehr des bisherigen Standpunktes und der bisherigen Auffassungen statt. Das menschliche Leben und Sein, insbesondere seine sittlichen Aufgaben, erscheinen nicht mehr als willkürliche und zufällige, an sich wertlose Anhängsel der übrigen Natur oder als willkürliche Ausflüsse der Laune der Gottheit, sondern sie stehen für die Werturteile des menschlichen Geistes im bestimmenden Mittelpunkte und sind das Maſs, nach dem alles andere gemessen wird, auch die religiösen Vorstellungen, die sich jetzt vor der urteilenden Vernunft nach ihrem moralischen Gehalt legitimieren müssen. Natürlich hat diese Umwandlung sich nicht mit einem Schlage vollzogen und ist überhaupt gemäſs dem ganzen schon wiederholt betonten Charakter der Vollkultur, deren Wesen stets im Werden begriffen ist und sich niemals völlig vollenden kann, auch heute noch nicht völlig abgeschlossen, derart daſs wir auf viele rückständige Erscheinungen von vornherein gefaſst sein müssen.

Das Charakteristische dieser Stimmung stellt sich am deutlichsten dar bei einem vergleichenden Blick auf unsere slavischen Nachbarvölker und ihre ganze Lebensstimmung, wie sie uns in ihrer Poesie entgegentritt. Bekannt ist die Schwermut, zu der überhaupt die Volksdichtung wie die Musik aller slavischen Völker hinneigt. Finden wir allerdings auch bei unserm eigenen Volke ähnliche Erscheinungen, so können wir zur Erklärung daran erinnern, das diese Erzeugnisse teils aus alten Zeiten stammen, teils aus Schichten der Be-

völkerung, die sich noch nicht im vollen Besitze der Güter der Vollkultur befinden und demgemäfs auch noch nicht auf der Höhe ihres socialen Selbstbewufstseins stehen. Bei den slavischen Völkern spricht sich aber jenes Gefühl der Ohnmacht gegenüber der gewaltigen Macht des Schicksals nicht blofs in ihren volkstümlichen Erzeugnissen, sondern auch in den Schöpfungen einzelner Dichter aus. Man denke z. B. an Lenaus melancholische Poesie und seine vielen Vergleiche des Menschenloses und Menschenlebens mit der Welt der Pflanzen, in denen sich das Gefühl von der Wertlosigkeit der menschlichen Dinge ergreifend ausspricht; oder man denke an die ganze russische Litteratur, an die Hoffnungslosigkeit und Mutlosigkeit, die uns aus ihr überall entgegenklingt als Klage eines müden Herzens, das an der Bewältigung der Natur und des Schicksals verzweifelt. Selbst derjenige Schriftsteller, in dessen Betrachtung das sittliche Element im Mittelpunkte steht, selbst Tolstoi läfst eine ähnliche Passivität erkennen. Auch er hält es für unmöglich, dafs die sittlichen Kräfte sich der Wirklichkeit und des Lebens bemächtigen können; die Guten können nach seiner Ansicht überhaupt nicht herrschen wollen, weil Machthaben gleichbedeutend ist mit Unrechtthun. — Wir wollen hier als ein lehrreiches Beispiel noch eine kroatische Novelle von Xaver Gjalski erwähnen. Ein junges Mädchen hatte sich durch Unvorsichtigkeit beim Krankenpflegen Tuberkulose zugezogen; ihr Verlobter, ein Arzt, merkte es: „Er litt schrecklich; vielleicht hätte er mit gröfserer Sicherheit Predokls ‚Geschichte der Tuberkulose‘ in die Hand genommen und sie mit mehr Trost aus der Hand gelassen, wenn er sich eines alten Büchleins erinnert hätte“ u. s. w. Gerade dieses Beispiel zeigt, dafs das Gemüt in weltlichen Dingen die göttliche Hilfe umsomehr bemüht, je geringer die sociale Beherrschung der Natur noch ist; denn w i r würden statt jenes Bedingungssatzes etwa die Bedingung setzen, dafs er mehr Vorsicht angewandt hätte. Endlich wollen wir den hier in Rede stehenden Unterschied, indem wir das slavische Element einen Augenblick mit dem süditalienischen vertauschen, noch an einer schönen Novelle von Hans Hoffmann erläutern, die auf Capri spielt. Es handelt sich um die Heilung eines Erblindeten, für die ein ehrwürdiger greiser katholischer Priester die Hilfe des Himmels unter Berufung auf die Schwäche menschlicher Kräfte vergeblich anruft, während ein protestantischer Arzt die Hilfsmittel der Wissenschaft erfolgreich anwendet: Aktivität und Passivität verkörpern sich hier in beiden Figuren in schönem Gegensatz[1].

[1] Derselbe Gegensatz spiegelt sich in zwei Gedichten von K o r y T o w s k a wieder, denen darum hier eine Stelle eingeräumt sein möge:

d. Die Griechen.

In der griechischen Welt, in der gleichsam zum ersten Male die Menschheit völlig losgelöst von dem drückenden Vorstellungskreise des Orients frei und selbstbewufst ihr Auge zum Himmel aufschlug, tritt uns dieses Selbstbewufstsein bereits in vollendeter Gestalt entgegen. Man denke an die berühmte Leichenrede des Perikles: mit welchem Stolz fühlt sich hier das Volk der Athener, der Einzelne sowohl wie der ganze Staat, als Mittelpunkt eines Reiches von geistigen Gütern und Werten, denen die übrigen Völker und Dinge der Natur nur zu dienen bestimmt erscheinen. Welcher Fortschritt gegen die älteren Zeiten, als sich das Griechentum noch auf der Stufe der Halbkultur oder erst an der Schwelle der Vollkultur befand, etwa gegenüber den schwermütigen Worten Homers, wenn er die Geschlechter der Menschen mit den Blättern des Waldes vergleicht, die der Frühling werden und der Herbst vergehen läfst[1], oder gegenüber den resignierten Versen eines Mimnermos:

Gleich den Blättern, die mächtig im blumigen Triebe des Lenzes
Sprossen und fröhlich gedeihn, wenn sie die Sonne bescheint,
Also erfreun auch wir uns der Jugendblüte für kurze,
Flüchtige Zeit, und was Gott Schlimmes und Gutes beschert,
Wissen wir nicht.

In beiden Fällen tritt uns wieder jene für das drückende Gefühl von der Wertlosigkeit und Zwecklosigkeit des menschlichen Lebens charakteristische Nebeneinanderstellung des menschlichen Lebens und des Pflanzenlebens entgegen[2]. Wie sehr dieser Mangel an socialem Selbstbewufstsein von der realen Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten, von der Unfähigkeit sie körperlich zu beherrschen oder geistig zu begreifen abhängt, können wir bei einzelnen Gelegenheiten beobachten, die uns bisweilen einen überraschenden Einblick in den

Weisheit des Morgenlandes.	Weisheit des Abendlandes.
Menschenthat ist wie ein Traum,	Vertrau der Erde Deine Saat
Wie eine Palme am Wüstensaum:	Nur ohne langes Säumen;
Fäulnis wird an die Wurzel greifen,	Im Kern der Welt da steckt die That,
Ehe am Stamm die Datteln reifen.	Verflucht ist alles Träumen!

Auf individuellem Gebiet trifft denselben Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität ein Wort aus der Spruchweisheit der Fliegenden Blätter: der Narr thut, was er nicht lassen kann; der Weise läfst, was er nicht thun kann.

[1] Ilias VI, 146.

[2] Man vergleiche das übereinstimmende Bild im Buche Hiob 14, 1 u. 2: der Mensch geht auf wie eine Blume und welkt und flieht wie ein Schatten und bleibt nicht.

psychischen Kausalnexus eröffnen; so bei den berühmten Worten des Archilochos, in denen er von den Schrecken einer unerwarteten Sonnenfinsternis spricht, eines Wunders, nach dem alles als möglich und nichts Menschliches mehr als unbedingt zuverlässig und gewifs erscheint.

Auch in der späteren griechischen Kunst finden wir immer noch Spuren oder Andeutungen einer rückständigen Denkweise oder doch der Thatsache, dafs das sociale Selbstbewufstsein sich noch nicht zu derselben Höhe entwickelt hat wie in der Neuzeit.

. . . . *ἐπεὶ τά γ᾽ ἔργα μου πεπόνθατ᾽ ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα.*

Das gilt in gewissem Sinne von der ganzen griechischen Tragödie. Der Gedanke, dafs der Einzelne sich sein Los selbst bestimmt und sich seine Vernichtung von innen heraus durch eigene Schuld bereitet, ist noch nicht zum Durchbruch gekommen: der Untergang der Helden ist die Folge göttlichen Zorns und göttlicher Strafe, also ein von aufsen herbeigeführter Vorgang, statt dafs er wie bei Shakespeare sich von innen heraus vollzieht. Selbst aus derjenigen Tragödie, in der dem inneren Leben gleichsam am meisten die Seele gelöst ist, in der die Zeit sich am meisten auf den Wert ihrer idealen Regungen besonnen zu haben scheint, selbst aus der Antigone weht uns noch gleichsam ein frostiger Hauch entgegen: das Bewufstsein, ein höheres göttliches Recht gegenüber dem beschränkten menschlichen zu vertreten, kommt der Trägerin der Heldenrolle kaum völlig selbst zur Klarheit, erscheint vielmehr in einer gebundenen und halb unbewufsten Form. Wir empfangen auch aus der Kunst der Griechen den Eindruck, dafs überall das Individuum nicht blofs noch in der Substanz der Gesamtheit ohne eigene spontan von innen herausquellende Selbstbestimmung aufgeht, sondern auch von einer höheren Macht, von Göttern und vom Schicksal, willenlos seinen Weg geführt wird. Welch riesengrofser Fortschritt dem gegenüber in den tragischen Dichtungen Shakespeares, wo die tragischen Helden wie ein Richard III mit dem völligen Bewufstsein der Bedeutung ihres Unternehmens den Kampf gegen eine ganze Welt aufnehmen, voll bewufst, dafs sie ganz auf sich selbst gestellt sind und in der Welt alleinstehen.

Ähnliche Eindrücke empfangen wir auch von der griechischen Philosophie. Als Erbschaft alter mythologischer Vorstellungskreise treten uns die fremdartig in die griechische Vollkultur hineinragenden dunklen Ideen vom Neide der Götter und einem unentrinnbaren alles vermögenden Schicksale entgegen, beide Zeugen dafür, dafs die Menschheit sich noch nicht völlig als sich selbst bestimmend erfafst hat, sich vielmehr noch von dunkeln, feindseligen oder wenigstens

gleichgültigen Gewalten abhängig fühlt. Bezeichnender Weise war der durchgängige Gottesbeweis der alten Welt, wie er seine klassische Ausprägung bei Aristoteles erfahren hat, kosmologischer Natur im Gegensatz zur christlichen Welt, die ihn vorzüglich aus dem Innenleben und seinen sittlichen Werten schöpfte[1]. Bei der Betrachtung und Erklärung der Welt drängen sich dem griechischen Denken zwei Elemente und zwei Principien auf, ein indifferentes und ein ideales Princip. In ihrer Philosophie herrscht ein Dualismus, der gleichsam einen abgeschwächten Nachklang der älteren dualistischen Vorstellungsweise orientalischer Religionen darstellt. Er findet sich noch auf der Höhe der griechischen Philosophie bei einem Plato und Aristoteles in der Unterscheidung zwischen einem idealen Princip, den Ideen oder den Formen, und dem groben indifferenten Stoff, welchen dieses ideale Princip nur teilweise zu durchdringen und zu vergeistigen vermag: in dem Weltlaufe sah das griechische Denken wohl ideale Antriebe wirksam, aber zugleich eine Fülle von Unvollkommenheiten und Unzweckmäſsigkeiten, welche es sich aus jenen idealen Antrieben nicht zu erklären vermochte, und die daher dem Ausbau eines rein idealistischen Weltbildes ein unüberwindliches Hindernis in den Weg stellten[2]. Der Stoff der Welt widersetzte sich nach den griechischen Anschauungen einer erschöpfenden Bewältigung sowohl nach der sittlichen wie nach der logischen Seite. Für das griechische Denken hatte der Zufall noch eine objektive Bedeutung im Sinne der Aufhebung der Gesetzmäſsigkeit der Naturereignisse: Aristoteles kennt eine objektive Möglichkeit, die dem problematischen Urteil entspricht, und in der Schrift de interpretatione, die ihm beigelegt wird, findet sich die Behauptung: der Satz, daſs von zwei kontradiktorischen Urteilen das eine wahr, das andere falsch ist, ist nur für die Vergangenheit und Gegenwart richtig, aber nicht für die Zukunft, für die beide Möglichkeiten auch objektiv offen stehen[3]. Das sittliche Gegenstück dazu bildet jener Hang zur Beschaulichkeit, der Aristoteles die theoretischen Tugenden über die praktischen stellen und in der Muſse die Krone des Lebens erblicken läſst — eine Anschauung, die mit der Wendung der späteren griechischen Philosophie zur Askese eng zusammenhängt. Eine Gestalt wie die Heraklits, die dem ewigen Wechsel der Dinge mutig ins Gesicht sah und die Werte des geistigen Lebens in ihm behaupten zu können glaubte, bildet eine glänzende

[1] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 393.

[2] Windelband, Geschichte der Philosophie S. 112. Vgl. auch v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles und Athen I, 330.

[3] Höffding in der Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. Bd. 15, S. 378.

Ausnahme in der griechischen Welt. Im allgemeinen fühlte sie ihre sittlichen Kräfte diesem Wechsel nicht gewachsen und war erfüllt von dem Gedanken, dafs aller Wechsel Vergänglichkeit bedeute[1]. Einen ähnlichen Mangel an socialem Selbstbewufstsein verrät auch der im Altertum weit verbreitete Glaube, die Kultur gehe abwärts. Er war allergings vorwiegend volkstümlich, wurde aber auch von manchen Philosophen geteilt[2].

In Summa: die Griechen sind über einen Rest unvergeistigter Natur nicht hinausgekommen. Das gilt nicht blofs auf theoretischem Gebiete, sondern auch von der Praxis ihres Lebens, wenn wir an so manche an die Barbarei des Orients erinnernde Einrichtung wie die Sklaverei und die niedrige Stellung der Frauen denken. Es gehört hierhin auch noch, dafs das Individuum sich bei ihnen noch nicht völlig frei entfaltet hat. Über ihrem ganzen Leben ruht das Bewufstsein, dafs der Einzelne ein an sich ziemlich wertloses Beispiel des allgemeinen Typus bildet: der Gedanke von dem unersetzlichen Wert der einzelnen eigenartig gestalteten, nie völlig in gleicher Weise wiederkehrenden Persönlichkeit ist bei ihnen noch nicht völlig zum Durchbruch gekommen[3].

e. Aktivität und Passivität im religiösen Leben.

Die Überwindung dieses Restes unvergeistigter Natur ging von einem anderen Volke aus, welches, obschon es selbst an der Schwelle der Vollkultur stehen blieb und nur einen Blick in das gelobte Land werfen durfte, dennoch seiner Entfaltung einen grofsartigen Dienst geleistet hat, freilich in einer so einseitigen Weise seine Kräfte für diese eine Aufgabe entwickelnd, dafs es uns fast die Vorstellung erweckt, als wäre es von der Gröfse dieser Aufgabe überwältigt worden und an ihr zu Grunde gegangen. In dem jüdischen Volke und seiner Religion tritt uns seit den Tagen des Jesaias ein sociales Selbstbewufstsein entgegen von einer so gewaltigen Kraft und Ursprünglichkeit, dafs es die Griechen in dieser Beziehung völlig in den Schatten stellt. Schon die Genesis lehrt, dafs die Erde und alle irdischen Dinge um des Menschen willen erschaffen seien, der Mensch aber zum Ebenbilde Gottes bestimmt sei[4]. Der Schnitt, der hier durch die Welt gelegt wird, führt also nicht wie sonst überall bei

[1] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 333.

[2] Rohde, Der griechische Roman S. 301.

[3] Lotze, Mikrokosmus 3. Aufl. III, 401.

[4] Das Charakteristische dieses Punktes auch von Wellhausen betont (Geschichte des jüdischen Volkes, 2. Aufl. S. 181) und von Ranke, Weltgesch. I, 1 S. 29.

den Halbkulturvölkern zwischen der Gottheit und dem Menschen, sondern zwischen der Natur und dem Menschen hindurch, der als ein rein geistiges Wesen betrachtet und zu der Gottheit trotz aller Strenge und Erhabenheit des Gottesbegriffes von vornherein in das Verhältnis der Verwandtschaft gerückt wird. Umgekehrt erblickte das jüdische Denken in der ganzen Körperwelt ein gefügiges Werkzeug höherer Zwecke. Ein wichtiger Vorzug seiner Religion besteht schon früh in der Ausschliefsung aller Zauberei[1]. Auch der Gedanke einer Schöpfung aus nichts ist bezeichnend. Bei den Griechen tritt im Gegensatz dazu der Gedanke der Schöpfung überhaupt mehr zu Gunsten einer selbständigen Auffassung der Natur zurück, der gegenüber die Götter nur die Rolle von Ordnern und Erhaltern spielen. Auch die hebräische Poesie sieht im Gegensatz zu der mythologischen Phantasie der Arier die Natur lediglich von den religiösen Regungen der Kreatur gegen ihren Schöpfer erfüllt, ohne ihr eine selbständige Beseelung zuzuerkennen[2]. Wir werden hier an die eigentümliche Sprödigkeit der semitischen Rasse gegenüber der Körperwelt gemahnt, die ebensosehr ihren Vorzug wie ihre Schwäche ausmacht. In der Zweischneidigkeit dieser Eigenschaft liegt es mit begründet, dafs das jüdische Volk trotz seines angespannten Ringens über einen bestimmten Punkt nicht hinauskam[3].

Insbesondere in einem Punkte offenbart es sich uns, dafs wir hier zwar unmittelbar an der Schwelle der Vollkultur, aber doch noch vor ihr stehen: in der transcendenten Fassung des Gottesbegriffes. Das Bewufstsein von dem unbedingten Mehrwert des geistigen Elementes gegenüber dem materiellen ist zwar stark genug, um dem Menschen der Natur gegenüber die Stellung eines unbedingten Herrschers zu verleihen, es versagt aber bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Den Begriff der inneren Verwandtschaft zwischen beiden hat die religöse Entwicklung nicht weiter entfaltet, vielmehr erstickt zu Gunsten einer Vorstellung, welche den Menschen auf die Stufe eines willenlosen Werkzeuges des göttlichen Willens herabdrückt; und ebenso erlahmt jenes Selbstbewufstsein bei der Auffassung und Beurteilung des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Mission des jüdischen Volkes: der rein geistige Charakter der religiösen und sittlichen Vorstellungen des jüdischen Volkes wird immer wieder getrübt, erfährt immer wieder eine nieder-

[1] Wellhausen a. a. O. S. 103.

[2] Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte S. 10—30.

[3] Ausführlicher behandelt diese Dinge weiter unten Kap. V, Abschnitt 5.

ziehende Wirkung durch die Vorstellung einer irdischen Weltherrschaft. So erweist sich auch hier die irdische Realität der Aufsenwelt schliefslich mächtiger als das sociale Selbstbewufstsein, welches alle irdischen Angelegenheiten nur als Mittel für rein geistige und sittliche Zwecke auffafst.

Erst das Christentum vermochte auf dem Boden der arischen Rasse den letzten Schritt zu thun, indem es den transcendenten Gottesbegriff in einen immanenten verwandelte. Die kirchliche Lehre hat den Gegensatz, der uns hier entgegentritt, durch das Begriffspaar Gottesknechtschaft und Gotteskindschaft ausgedrückt, von denen der eine Ausdruck auf das Verhältnis der unbedingten und sklavischen Unterordnung, der andere auf das der inneren Verwandtschaft hindeutet. In diesem Begriffe der Gotteskindschaft konzentriert sich der unbedingte Mehrwert der christlichen Religion gegenüber allen übrigen, der sie allein fähig macht dem religiösen Bewufstsein auf der Stufe der Vollkultur zu einem ebenbürtigen Ausdruck zu verhelfen. Auch hier finden wir freilich in der thatsächlichen Entwicklung der kirchlichen Lehre ein fortwährendes Schwanken zwischen einem mehr transcendenten und einem immanenten Gottesbegriff, entsprechend der bekannten Thatsache, dafs das Wesen der Vollkultur sich nirgend rein ausprägt, vielmehr überall durch Rückständigkeiten getrübt ist. Schon die weit verbreitete Ansicht, dafs das sittliche Leben nur in der Religion eine sichere Verankerung finde, ohne sie aber das Leben vom Egoismus des natürlichen Menschen rettungslos überschwemmt werde, zeugt nicht blofs von einer Verkehrtheit der psychologischen Auffassung, sondern auch von einem rückständigen Mangel an socialem Selbstbewufstsein. Im besonderen tragen den Stempel dieses Mangels alle jene Sekten an der Stirn, deren Gottesbegriff wieder in die alttestamentliche Härte zurücksinkt. Mit Recht hat man dem schottischen Puritanismus eine innere Verwandtschaft mit dem Islam nachgesagt: derselbe blinde Fatalitätsglaube, derselbe Hafs gegen die Andersgläubigen, derselbe verzweiflungsvolle Hohn über die Welt und ihre Reize, dieselben theologischen Spitzfindigkeiten, Untersuchungen über die Topographie der Hölle und die Familienverhältnisse des Satans[1].

Der tiefe Gegensatz, der das Christentum und bis zu einem gewissen Grade als seinen Vorläufer auch die jüdische Religion von allen anderen trennt, entspringt einer ganz neuen Deutung des Lebens und der Welt. Das religiöse Bewufstsein wird hier lediglich durch die

[1] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 291.

Aufgaben bestimmt, welche dem sittlichen Leben der Gesamtheit gestellt sind und welche die unbedingte Vorherrschaft des Geistes über die Natur als eine unerbittliche Forderung hinstellen, wenn auch die Wirklichkeit und die Thatsachen, da diese Forderung erst allmählich verwirklicht wird, ihr durchaus nicht immer entsprechen. Eine Betrachtungsweise, welche von der Wirklichkeit und den Thatsachen des irdischen Lebens ausgeht, wird, wie die griechische Philosophie zeigt, nie über einen gewissen Dualismus eines Ideals und eines indifferenten Stoffes oder Principes hinauskommen. Es ist nur die gröſsere Schwungkraft des sittlichen Selbstbewuſstseins, des Idealismus der Gesinnung, der unverwandt das letzte Ziel des menschlichen Handelns ins Auge faſst unbeirrt durch alle Hemmnisse, welche sich ihm entgegenstellen, die über diesen toten Punkt hinausführt und ungeachtet aller Übel, aller Härten des Lebens, aller niederziehenden Elemente, welche die freie Entfaltung des höheren geistigen Elementes in der Welt so oft hemmen oder ganz unterdrücken, doch in dem sittlichen oder geistigen Princip das einzig Seiende und den ausschlieſslichen Kern der Wirklichkeit erblickt.

In diesem Sinne läſst sich der Gegensatz zwischen Passivität und Aktivität auch auf das religiöse Leben der gesamten Menschheit anwenden[1]. Passiv sind die Religionen der Natur- und Halbkulturvölker in dem Sinne, daſs sie alle dem Gefühl der Abhängigkeit von höheren Gewalten entspringen, deren blindes Schalten von keinerlei sittlichen Gesichtspunkten bestimmt wird. Aktiv dagegen ist das religiöse Leben der Vollkultur in dem Sinne, daſs es sich von dem Gefühle der sittlichen Aufgaben, die der Menschheit gestellt sind, beim Entwerfen seines Weltbildes leiten läſst, daſs es daher in dem Kampf gegen die Natur und den Egoismus, in der Durcharbeitung des sittlichen Geistes zur Herrschaft über die Welt den Kern des religiösen Lebens erblickt. Unter einem andern Gesichtspunkte kann man den in Rede stehenden Gegensatz auch als einen Gegensatz zwischen einer realistischen und einer idealistischen Deutung der Thatsachen auffassen. Denn jenes Gefühl der Abhängigkeit von blinden Naturgewalten oder einer blinden Gottheit entspricht ja in der That den Erfahrungen aller jener tiefer stehenden Völker, welche der Willkür des Schicksals und der Natur wehrlos gegenüberstehen, während die ethische Auffassung der christlichen Religion, welche die ganze Welt nur als einen Ausfluſs einer

[1] Eine Weiterführung und Verallgemeinerung der folgenden Betrachtung s. Abschnitt 12 am Ende dieses Kapitels.

rein geistigen und sittlichen Gottheit betrachtet, diesen Glauben und seine Zuversicht niemals aus der Wirklichkeit, die ihm ja vielfach widerspricht, vielmehr nur aus dem Hinblick auf die ewigen Ideale schöpfen kann. Endlich kann man auch zwischen einer dynamischen und einer ethischen Form des religiösen Lebens unterscheiden. Eng zusammen hängt damit ein weiterer Gegensatz, nämlich der, dafs die tiefer stehenden Religionen ihr Hauptaugenmerk auf die äufseren, das Christentum sein Hauptaugenmerk auf die inneren Vorgänge des Lebens richtet. Das Gebiet des äufseren Lebens, die Bekämpfung und Beherrschung der äufseren Welt wird gemäfs dem erwachenden Selbstbewufstsein der Menschheit, wie es ihrer erhöhten technischen Leistungsfähigkeit entspricht, als eine rein weltliche Sache vom Christentum der Menschheit selbst überlassen: hier fühlt sich die Menschheit autonom und verläfst sich auf ihre eigene Kraft. Nur auf dem Gebiete des engeren seelischen Lebens, wo ein gleicher Kampf gegen die rohe Natur, gegen den Egoismus und die Gedankenlosigkeit zu kämpfen ist, wird noch die Hilfe der Gottheit in Anspruch genommen.

Ein eigentümliches Mittel- und Bindeglied, eine eigentümliche Übergangsform zwischen den beiden in Rede stehenden Formen des religiösen Bewufstseins stellt die Mystik dar. Ihr Grundgedanke und Grundtrieb ist durchaus modern, durchaus auf der Höhe der Vollkultur, während die Mittel, deren sie sich bedient, auf der Stufe der Halbkultur stehen. Die Mystik betont bekanntlich überall das Recht des Individuums gegenüber der bindenden Gewalt der Kirche sowohl auf dem Gebiete des Vorstellens und der Gotteserkenntnis, wie auf dem praktischem Gebiete der Fürsorge für das eigene Seelenheil. Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ist ferner in der Mystik überall nicht das des Gegensatzes, sondern das der Verwandtschaft. Die Vorstellung von der göttlichen Verwandtschaft des Menschen geht sogar innerhalb ausgeprägt phantastischer Vorstellungskreise so weit, dafs umgekehrt der Anteil des göttlichen Wesens an jedem Individuum so stark betont wird, dafs Gott gleichsam mit und innerhalb jedes Einzelnen als Teilwesen sterbend vorgestellt wird. Zu dieser Höhe der Grundgedanken steht aber die Art und Weise der ganzen religiösen Lebensführung im schärfsten Gegensatze. Die Verinnerlichung, welche das Wesen aller Mystik ausmacht, nimmt, indem sie sich gleichsam in einer sich selbst überstürzenden Weise ausprägt, den Charakter einer Weltflucht an. Der Mystiker kehrt in Beschaulichkeit oder demütiger Selbsterniedrigung dem Kampf mit dem realen Leben den Rücken, weil er es nicht blofs

für nicht vergöttlicht, sondern auch für jeder Vergöttlichung unfähig hält. So bleibt die Mystik auf halbem Wege stehen. Und darin liegt es, dafs sie überall als ein Mittelglied zwischen der Halbkultur und der Vollkultur erscheint, wie es sich schon in ihrem zeitlichen Auftreten ausspricht. In der Geschichte des Islam stellt sich uns die Mystik auf persischem Boden dar als ein hoffnungsvoller Keim weiterer Fortentwicklung, die freilich in Wirklichkeit nicht erfolgt ist. Der Islam erhebt sich in dieser persischen Mystik bis hart an das Niveau der Vollkultur. Er berührt ihre Grenzen, aber er überschreitet sie nicht.

Innerhalb der abendländischen Welt tritt die Mystik auf der Grenze des Mittelalters und der Neuzeit hervor und zwar derartig, dafs ihre höchste Vollendung und Blüte in die Neuzeit fällt. In Jakob Böhme erreicht sie ihre gröfste Verinnerlichung, während sie in Spinoza ihre gröfste Abklärung und eine wunderbare Verknüpfung mit dem Rationalismus der philosophischen Betrachtung erlebt. Von da ab aber tritt sie immermehr zurück — ein Beweis, dafs sie auf der Stufe der vollendeten Vollkultur bereits zu einer Rückständigkeit geworden ist.

So grofsartig übrigens auch der Umschwung ist, den das Christentum in allen angeführten Beziehungen darstellt, so liegt doch eine Gefahr in ihm eingeschlossen, dafs nämlich eine teleologische Denkweise, welche die menschlichen Dinge mehr unter dem Gesichtspunkte des zu erreichenden Endzieles als unter dem des augenblicklichen Thatbestandes und der wirkenden Ursache betrachtet, einseitig die Oberhand gewinnt gegenüber der kausalen Betrachtung der Dinge. Schon das spätere Griechentum, dessen Idealismus ja dem Christentum innerlich eng verwandt ist, zeigt uns diese Gefahr deutlich genug in der geringen Entwicklung der Naturwissenschaft. Welche Hemmnisse sich der Entfaltung der kausalen Denkweise auch in der Neuzeit noch entgegengestellt haben, ist bekannt genug. Weniger betont wird in der Regel die verhängnisvolle Rolle, die das einseitige Überwiegen der teleologischen Denkweise im Bereich der Geisteswissenschaften gespielt hat. Die bekannte Thatsache, dafs die Entwicklung des geistigen Lebens sich gern in Gegensätzen und Extremen bewegt, bewahrheitet sich auch hier. Jene grofsartige Entfaltung des socialen Selbstbewufstseins, welche das Christentum zur Herrschaft gebracht hat, hat sich in ihrem Schwunge gleichsam selbst überflogen und ist allzusehr über das Ziel hinausgeschossen und hat vor dem Reich der Zwecke das Reich der Ursachen allzusehr in den Hintergrund treten lassen.

Neben dem socialen Selbstbewufstsein tritt uns freilich als ein

zweites Motiv für jene monistische Auffassung der Welt, welche ihren Kern im sittlichen Leben erblickt, noch das logische Einheitsbedürfnis der wissenschaftlichen Betrachtungsweise entgegen, welches, da die letztere der Vollkultur von vornherein eigentümlich ist, sofort bei ihrem Beginn seinen Einfluſs geltend machen muſs. Bezeichnen wir der Kürze halber die monistisch-religiöse Weltauffassung der Vollkultur schlechtweg als Idealismus, so können wir daher, je nachdem das eine oder das andere jener beiden Motive überwiegt, zwischen einem religiösen und einem philosophischen Idealismus unterscheiden. Der letztere, in einem formalen Bedürfnisse des menschlichen Geistes wurzelnd, ist entsprechend mehr formaler Natur und kann daher auch in Form eines Naturalismus auftreten, wie er die Philosophie der Neuzeit bis Kant beherrscht und die Kluft zwischen Geist und Körper zu Gunsten des letzteren überbrückt. Auch vermag er sich den widerstreitenden Zeugnissen der Erfahrung, welche das höhere geistige Element nicht überall siegreich zeigt, nicht so zu entziehen, wie es der religiöse Idealismus thut, der, sich auf den Glauben zurückziehend, die Härten und Unvollkommenheiten der Welt als ein unlösbares Rätsel auf sich beruhen läſst. Der philosophische Idealismus trägt demgemäſs von vornherein einen gewissen Keim zu einer dualistischen Betrachtungsweise in sich, deren Weiterentfaltung freilich sofort sowohl das logische Einheitsbedürfnis wie das sociale Selbstbewustsein der Vollkultur entgegentritt. Daher begegnet uns jener Dualismus immer nur in schwacher Andeutung. So z. B. bei Jakob Böhme und bei dem auf ihn vielfach zurückgreifenden Schelling, wo innerhalb der Gottheit zwischen einer Natur in Gott und einem rein geistigen Princip in ihm unterschieden wird. In solchen Vorstellungen macht sich der starke Einfluſs der Erfahrung gegenüber dem logischen und sittlichen Einheitsbedürfnis geltend und läſst in das Weltbild wieder einen Rest unvergeistigter Natur eindringen. So stark aber ist bei uns jenes Einheitsbedürfnis, daſs uns schon derartige Vorstellungen einigermaſsen fremdartig anmuten. Noch weit stärker ist dieses Gefühl der Fremdartigkeit gegenüber den seltenen Fällen in der Neuzeit, wo die Berücksichtigung der Erfahrung bei der Ausführung des Weltbildes bis zu einem ausgesprochenen Dualismus getrieben wird. Wie seltsam und wunderlich mutet uns der bekannte Ausspruch Lichtenbergs an, daſs der Weltplan von einer sittlichen oberen Gottheit, die einzelnen Ausführungen aber von einem indifferenten und untergeordneten Geiste herrühren mögen, obschon die Thatsachen einer derartigen Auffassung nicht überall Unrecht geben würden. Wie berechtigt die letztere Einschränkung ist, be-

weisen uns die gründlichen Erörterungen Stuarts Mills, welcher unsere religiösen Vorstellungen an der Hand der Erfahrung und der Wirklichkeit einer einschneidenden Kritik unterzieht und dabei zu dem überraschenden Ergebnis gelangt, dafs schon manches in der Wirklichkeit gegen die Allmacht und Allwissenheit, noch mehr aber gegen die unbedingte moralische Tendenz der Gottheit spricht[1]. Was sich in uns gegen eine derartige Vorstellung sträubt, ist wohl weniger das logische Bedürfnis der Einheit, das den widerstreitenden Aussagen der Erfahrung gegenüber gewifs in den Hintergrund treten würde, als vielmehr das sittliche Vertrauen in den unbedingten Wert des geistigen Elementes in der Wirklichkeit, neben dem keinerlei widerstreitende Thatsache auf Bedeutung Anspruch erheben darf.

f. Die neuere Philosophie.

Die Geschichte der neueren Philosophie wiederholt in abgekürzter Form dieselbe Entwicklung von der Passivität zur Aktivität, die wir soeben im Leben der Menschheit kennen gelernt haben. Sie vollzieht sich nicht mehr innerhalb des Lebens selber, wo das Überwiegen der Aktivität von vornherein gesichert ist, sondern im Bereiche der Reflexion über dieses Leben, welche ja mit ihm nicht notwendigerweise übereinzustimmen braucht, vielmehr naturgemäfs häufig ihm nachhinkt. Der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität tritt hier in der besonderen Form des Gegensatzes zwischen Naturalismus und Idealismus, wie er sich innerhalb der neueren Philosophie verfolgen läfst, auf. Der Naturalismus, welcher das geistige Leben zu einer gleichsam zufälligen Begleit- und Folgeerscheinung eines körperlichen Seins herabdrückt und den geistigen Werten in der Welt keine Grundlage bietet, repräsentiert hier die Stufe der Passivität, während der Idealismus, welcher die geistigen Güter des Lebens in den Angelpunkt seiner Philosophie stellt, die Aktivität vertritt. Auch in dieser Beziehung erscheint Kant als der grofse Wendepunkt in der Entwicklung der neueren Philosophie. Die ganze vorkantische Philosophie läfst uns noch einen gewissen Mangel an Aktivität als durchgehenden Typus erkennen. Wohl tritt uns bereits an der Schwelle der Neuzeit in den Gestalten eines Cartesius und eines Baco einerseits der Stolz auf die Macht der menschlichen Vernunft, andererseits der Stolz auf die Macht der menschlichen Technik entgegen, allein neben beiden steht die grofsartige Gestalt Spinozas als des aus-

[1] Lichtenbergs ausgewählte Schriften S. 102. Stuart Mill, Über Religion S. 162.

gesprochensten Repräsentanten des philosophischen Naturalismus, in dessen Weltbild der Mensch wie eine Woge im ungeheueren Ocean machtlos, zwecklos und wertlos erscheint. Die ganze vorkantische Erkenntnistheorie hat ferner den Erkenntnisprozeſs als etwas Passives betrachtet, den menschlichen Geist dabei als ein Instrument angesehen, auf dem entweder die Erfahrung oder die Gottheit gleichsam spielt, je nachdem es sich um die empiristische oder die rationalistische Richtung handelt. Sie befand sich in dieser Beziehung in voller Übereinstimmung mit der griechischen Philosophie, für die — am reinsten dargestellt in Platos Ideenlehre und seiner Anamnesis — alles Erkennen ebenfalls etwas Passives, ein Blicken oder Schauen war[1]. Kant ist der erste, der betont, daſs alles Erkennen ein aktiver Vorgang im menschlichen Geiste ist; er ist der erste gewesen, der das Spontane in jedem Erkenntnisprozeſs betont hat. Am lebhaftesten fällt seine hervorragende Bedeutung in dieser Beziehung ins Auge bei einem vergleichenden Blick auf die Erkenntnislehre Humes: diesem fehlt jenes Vertrauen auf die Kraft und Selbständigkeit der menschlichen Vernunft noch, denn der Intellekt wird hier von Associationen beherrscht, statt sich ihrer als Mittel zu bedienen.

Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie ist Kant der erste gewesen, der mit der sittlichen Autonomie des Menschen Ernst gemacht hat, der den Menschen in moralischen und religiösen Dingen auf den Thron des Gesetzgebers erhoben hat, indem er betont, daſs die letzte Entscheidung über Gut und Böse im menschlichen Gewissen, in der praktischen Vernunft liegt und daſs alle religiösen Lehren die sittlichen Gebote nicht legitimieren können, vielmehr umgekehrt vom sittlichen Bewuſstsein erst nach Maſsgabe ihres moralischen Gehaltes eine Legitimation empfangen können. Freilich findet sich auch in Kants praktischer Philosophie noch ein Element der Passivität, nämlich seine Lehre von der übersinnlichen Welt und von dem Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung, in der sich abermals ein Miſstrauen auf die sittliche Kraft der menschlichen Natur, also ein Rest von Passivität ausspricht.

In der nachkantischen Philosophie begegnen wir dem Idealismus nicht überall, vielmehr wird er vielfach zurückgedrängt durch Nachwirkungen aus dem Aufklärungszeitalter, welche sich mit dem raschen Fortschritt der Naturwissenschaft zu einem zeitweiligen Überwiegen des Naturalismus verbinden[2]. Am glänzendsten tritt er

[1] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 236.

[2] Daſs im ganzen das sociale Selbstbewuſstsein des neunzehnten Jahrhunderts die vier vorangegangenen Jahrhunderte übertrifft, kann freilich keinem Zweifel

innerhalb der romantischen Philosophie auf, wo dementsprechend auch die Aktivität am stärksten ausgeprägt erscheint, wie sich besonders im Gebiete der religiösen Vorstellungen zeigt. Hier tritt uns in charakteristischer Weise die engste Verknüpfung der höchsten geistigen Güter der Menschheit mit der Gottheit entgegen, indem die Entwicklung jener höchsten Kulturgüter mit der Entwicklung des göttlichen Selbstbewufstseins geradezu indentificiert wird. Der überragende Mehrwert alles Geistigen gegenüber der körperlichen Grundlage des Lebens und der körperlichen Welt überhaupt spricht sich besonders in dieser Philosophie überall in unverhüllter Reinheit aus; am klarsten vielleicht in Fichtes Lehre, dafs die ganze Körperwelt nur ein notwendiges Mittel darstellt zur Entfaltung und Bethätigung der sittlichen Kräfte. Der alte Gedanke der Mystiker, dafs der Mensch selbst einen Teil der Gottheit bilde und dafs diese durch die Vernichtung jedes Individuums einen Abbruch erfahren würde, erlebt hier in einer geläuterten und veredelten Form seine Erneuerung, befreit von dem kleinlichen Zuge, mit dem ihn der extreme Individualismus der Mystik behaftet hatte, während hier das Individuum durch die geistigen Güter der Gesamtheit ersetzt und verdrängt ist. Es ist dieselbe Stimmung, die uns, aber wiederum in Form eines extremen Individualismus und darum fast den Eindruck einer unbeabsichtigten Parodie machend, auch bei Nietzsche gelegentlich entgegentritt, z. B. wenn er sagt: „Schaffen, das ist die grofse Erlösung vom Leid. Aber was wäre denn zu schaffen, wenn Götter da wären?“

g. Die Gegenwart.

In der Gegenwart finden wir nicht, wie wir nach der geschichtlichen Entwicklung erwarten sollten, die idealistische Weltauffassung in unbeschränkter Herrschaft, vielmehr neben ihr und vielleicht einen breiteren Raum einnehmend als sie die naturalistische. In dieser Beziehung läfst die Gegenwart, verglichen mit der Hochflut des Idealismus innerhalb der romantischen Philosophie einen gewissen Rückgang des socialen Selbstbewufstseins erkennen, dessen allgemeiner psychischer Grund sich unschwer aufdecken läfst. Man könnte zunächst an

unterliegen. Von einem anderen Gesichtspunkte aus besagt es dasselbe, wenn man für jene vier Jahrhunderte eine individualistische, d. h. in gewissen Grenzen noch gebundene, für das neunzehnte Jahrhundert aber eine subjektivistische, d. h. überall vom Geist der Kritik durchdrungene Denkweise als typisch hinstellt (Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 1 S. 10).

den allgemeinen Rückgang des religiösen Lebens — und zwar nicht blofs nach seiner kirchlichen, sondern und viel mehr noch nach seiner innerlichen Seite — in unserm Jahrhundert denken, falls nicht jener Rückgang mehr ein Symptom als eine Ursache der in Rede stehenden Erscheinung bildete. Die Ursache liegt auf theoretischem Gebiete vor allem in der wachsenden Anhäufung des Stoffes, dessen Bewältigung dem Individuum immer schwerer wird und dessen anwachsende Masse in dem Mafse, in dem sie sich innerlich unverarbeitet immer weiter anhäuft, das Vertrauen auf die Kraft des menschlichen Geistes, den rohen Stoff zu durchdringen und zu vergeistigen und geistig zu beherrschen, naturgemäfs vermindern mufs. Nicht blofs auf dem Gebiete der eigentlichen Wissenschaften und zwar sowohl der beschreibenden Naturwissenschaften wie ganz besonders der allgemeiner Gesichtspunkte und der kausalen Betrachtungsweise noch ungleich mehr entbehrenden Geisteswissenschaften tritt uns diese Thatsache in Gestalt des oft beklagten Wucherns des Sammlertums und Specialistentums entgegen, sondern auch auf dem Gebiete des praktischen und realen Lebens, wo die Anforderungen an die Kenntnisse und an die Bildung immer mehr wachsen. Auf praktischem Gebiet aber ist die enorme Entwicklung der Technik ebenfalls dazu angethan, jenes sociale Selbstbewufstsein, so sehr sie es auch einerseits zu fördern geeignet ist, indem sie die Beherrschung der Natur immer mehr zu einer vollendeten Thatsache macht, in gewisser Hinsicht herabzudrücken und zwar vor allem wegen ihrer einseitigen Entwicklung, mit der die Entwicklung der entsprechenden socialen und sittlichen Neugestaltungen nicht Stand gehalten hat. Die vielen Unfälle, die der technische Betrieb zur Folge hat, die Übermacht, die die leblose Maschine in vieler Beziehung gegenüber dem lebendigen Arbeiter, besonders dem einzelnen Individuum besitzt, sind Umstände, welche das Bewufstsein von dem überlegenen Werte des Geistes gegenüber der Natur herabzudrücken angethan sind. Die Welt der Technik, aus reinen Zweckmäfsigkeitserwägungen und seelenlosen Berechnungen heraus erschaffen, tritt dem menschlichen Bewufstsein als etwas Fremdartiges, gleichsam als eine zweite künstliche Natur gegenüber. Obwohl in eminenter Weise eine Schöpfung des die Körperwelt beherrschenden menschlichen Geistes erscheint sie zumal dem individuellen Bewufstsein doch weniger als ein Stück Geist denn als ein Stück roher brutaler Natur, welche das lebendige Individuum entwertet. Mit dieser Entwicklung der Technik aber hängt ein Umschwung des socialen Lebens zusammen, welcher ebenfalls die Überzeugung von dem Wert des Einzelnen immermehr herabdrückt und an seine Stelle

die Masse setzt. Die Herrschaft über die Natur, welche sich unsere Zeit durch die Technik erworben hat, kommt mehr der Gesamtheit als dem Individuum, zumal dem Individuum der unteren Stände, zu gute. Das letztere sieht sich gerade durch die überlegene Macht der Maschinen und die Umgestaltung der Arbeit zu einer Sache der Massen vielfach wieder in jene Ohnmacht und Abhängigkeit zurückversetzt, welche das charakteristische Merkmal der Naturvölker bildet.

Übrigens hat die rapide Entwicklung der Technik noch in einer anderen Hinsicht zu einer Verminderung des socialen Selbstbewufstseins beigetragen, indem sie zu einer einseitigen Entwicklung der materiellen Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung geführt hat, neben der eine entsprechende Steigerung des geistigen und sittlichen Lebens nicht stattgefunden hat. Eine Verwechslung der Mittel und Zwecke des Lebens, eine Überschätzung der materiellen Güter, welche in Wahrheit doch nur Mittel für geistige Zwecke darstellen dürfen, eine Verkennung dieses letzteren Grundsatzes herrschen gegenwärtig gewifs in weiteren Massen als im Anfang unseres Jahrhunderts. Die Überzeugung von dem unbedingten Mehrwert des geistigen Elementes wird, wenn sie wieder mehr erstarkt sein wird, hier ebenso wohlthätig wirken wie auf dem theoretischem Gebiete, wo ja schon heute dem mafslosen Wachsen des Stoffes und dem Specialistentum gegenüber das Bedürfnis nach einheitlicher Zusammenfassung und geistiger Verarbeitung im Zunehmen begriffen zu sein scheint. Gerade auf dem Gebiete der rein geistigen Elemente unserer Kultur wird sich wohl am ehesten die Anschauung Bahn brechen, dafs der menschliche Geist nicht zum Knecht, sondern zum Herrscher nicht blofs im Bereich des materiellen, sondern auch des geistigen Stoffes berufen ist, und dafs einzelne Kenntnisse und einzelne Thatsachen so lange wertlos bleiben, als sie nicht Elemente und Bausteine für eine einheitliche geistige Verarbeitung der Wirklichkeit bilden. Zwischen den unbedachtsamen Generalisationen des Hegelschen Zeitalters und dem gedankenlosen Unterlassen des Generalisierens in der Gegenwart giebt es eine Mitte, die beide Extreme meidet.

Die hier erörterte Beschränkung auf das Thatsächliche und das Zurückbleiben der geistigen Verarbeitung erinnert uns noch an das Zurückgehen des religiösen Lebens in der Gegenwart, welches eine bezeichnende Äufserung dieses Mangels bildet. Allerdings kann sich das sociale Selbstbewufstsein der Vollkultur gewifs auch ohne jenes religiöse Element, auch ohne jenen Hauch der Ewigkeit, der von ihm ausgeht und die Betrachtung und Einrichtung des

ganzen Lebens so charakteristisch färbt, behaupten, allein ebenso gewiſs nur in veränderter Gestalt und mit erhöhten Schwierigkeiten. Wir können unter diesem Gesichtspunkte zwei Arten des socialen Selbstbewuſstseins unterscheiden, eine religiöse und eine rein weltliche Form. Das Eigentümliche der religiösen Form besteht in dem steten Hinblick auf die Ewigkeit, in der Verankerung alles Individuellen und Zeitlichen in einem ewigen Grund, welcher als rein geistig und sittlich gedacht der Entwicklung des socialen Selbstbewuſstseins sehr fördernd sein muſs. Näher betrachtet lassen sich hier wieder zwei verschiedene Formen jenes Bewuſstseins unterscheiden je nach dem Verhältnis, in dem der Einzelne sich zu dem Weltgrunde fühlt. Dieses Verhältnis kann das der Abhängigkeit oder das der Freiheit sein. Das Verhältnis der Abhängigkeit, kirchlich in der Regel in Form des Prädestinationsglaubens auftretend, könnte zwar eben wegen jenes Begriffes der Abhängigkeit auf einen geringeren Grad von Selbstbewuſstsein hinweisen. Allein jene Abhängigkeit ist zunächst nicht wie bei dem Fatalismus der Halbkultur dynamischer sondern sittlicher Art; und die Verminderung des Kraftgefühles und der Herrschergewalt über die Wirklichkeit, die vielleicht aus jenem Gefühl entspringt, wird gewiſs aufgewogen durch die gröſsere Wucht der Begeisterung, wie sie dem Vertrauen auf den Weltgrund, mit dem das Individuum sich hier so eng verknüpft fühlt, entspringt. Nicht bloſs Augustin, sondern auch Luther und Schleiermacher haben sich bekanntlich zu dieser Richtung bekannt; und zumal bei den beiden letzteren wird niemand das Gefühl von dem unbedingten Mehrwert des Geistigen zu schwach ausgeprägt finden. Im Gegensatz zu dieser Richtung ist allerdings das Bewuſstsein der Freiheit, wie es besonders scharf ausgeprägt bei Hegel erscheint, für das moderne Leben charakteristischer. Indem sich bei ihm der Mensch von dem religiösen Hintergrund schon mehr loslöst, die Menschheit gleichsam mehr auf eigene Füſse gestellt erscheint, weist diese Form bereits auf die rein weltliche Form des socialen Selbstbewuſstseins hin, die jedes religiösen Hintergrundes entbehrend in der Gegenwart weit verbreitet ist. Indem sie die Menschheit ganz auf die eigenen Füſse stellt und ihre geistigen Werte nirgend mehr in einem ewigen Weltgrunde verankert, setzt sie den Wert alles Geistigen nur in das unmittelbare Erleben und Geschehen. Es ist ein reine aktuelle Denkweise, die sie beherrscht und die in gewissen Beziehungen die charakteristischste Entfaltung des socialen Selbstbewuſstseins in sich enthält, die aber andererseits auch mit schweren Gefahren verknüpft ist. Vor allem droht ihr eine Verengung des Gesichtskreises durch die stete Beschränkung

des Geistes auf den Augenblick und die Gegenwart, und daran knüpft sich, wie unsere Zeit nur allzu deutlich zeigt, leicht eine gewisse allgemeine Verflachung und Vergröberung des geistigen Lebens.

Das sociale Selbstbewufstsein der Vollkultur enthält aber nicht blofs die Aufforderung zur Beherrschung der körperlichen Natur in sich, sondern ist vielmehr noch einer Steigerung fähig, die die Gegenwart erst heute allmählich beginnt. Die Aktivität des menschlichen Geistes offenbart sich nicht blofs in der Beherrschung der materiellen, sondern auch in der der geistigen Natur. Im Bereiche des individuellen Lebens ist das letztere selbstverständlich und vermöge der weiten Ausdehnung willkürlicher Willensakte in der Gestalt der Selbstbeherrschung, der logischen und sittlichen Selbstzucht, mit der Vollkultur von vornherein eng verknüpft. Anders in socialer Hinsicht. Zwar sind gewisse sociale Gebilde, wie unsere politischen und rechtlichen Einrichtungen und Ähnliches, schon lange einem derartigen Einflusse unterworfen; es bleibt aber noch die Organisation des wirtschaftlichen Lebens übrig, welches bisher vorwiegend als ein unantastbares Stück Natur gegolten hat, das dem Eingriff der Menschen und der Umgestaltung nach sittlichen Gesichtspunkten völlig entzogen sei. Bedenkt man, dafs die Aufgabe der menschlichen Kultur nicht in der passiven Verehrung der Natur, sondern in ihrer Umgestaltung nach sittlichen Bedürfnissen, eventuell sogar auch in ihrer Bekämpfung und Vernichtung besteht, so erscheint es zweifelhaft, ob das wirtschaftliche Leben der Gesamtheit und seine Organisation von einer Ordnung nach sittlichen Gesichtspunkten immer so wenig berührt sein wird. Die Berufung darauf, dafs es immer so gewesen, dafs nur eine bevorzugte Minderheit sich der Güter der Kultur erfreut hat, die gröfsere Menge aber zu harter Arbeit und Entbehrung verdammt sei, und dafs diese Zweiteilung in der Natur der Dinge und des menschlichen Geistes unvertilgbar begründet sei, hat jedenfalls keine zwingende Beweiskraft im praktischen Sinne, denn sie schlägt jenem socialen Selbstbewufstsein ins Gesicht, welches zu dem Wachsthum unserer Kultur ebensosehr im Verhältnis der Folge wie der Ursache steht. Eine Vollkultur, welche zu der Beherrschung ihres Kulturapparates so wenig Vertrauen hat, dafs sie von vornherein grundsätzlich daran verzweifelt, ihn in den Dienst sittlicher Forderungen zu stellen, giebt sich selbst auf.

6. Das Individuum.

a. Allgemeines.

Die Verschiedenheit in der Stellung des Individuums gegenüber der Gesamtheit bei Naturvölkern und Kulturvölkern besteht allgemein darin, daſs das Individuum sich bei den ersteren weniger aus der Gesamtheit heraushebt wie bei den letzteren. Wir können auf diesen Unterschied auch das Begriffspaar gebundenes und freies Individuum anwenden, sofern für das erstere die Gebundenheit seines Fühlens, Wollens und Denkens an die entsprechenden Eigentümlichkeiten der Gesamtheit, für das letztere seine relative Selbständigkeit und Freiheit diesen gegenüber charakteristisch ist. Freie Individualität giebt es nur auf der Stufe der Vollkultur, während bei den Naturvölkern und den Halbkulturvölkern auch die groſsen Individuen, welche eine hervorragende praktische und politische Thätigkeit entfalten, doch nur in dynamischer und nicht in rein theoretischer Hinsicht sich aus der Masse herausheben. Die Herdennatur des Menschen kommt auf dieser Stufe so unverhüllt zum Ausdruck, daſs der Einzelne hier überhaupt nur ein Herdengeschöpf ist. Wenn man im Gegensatz dazu auf höherer Kulturstufe den Einzelnen als ein gesellschaftliches Element bezeichnet hat, so hat man mit Recht durch diesen Ausdruck die gröſsere Selbständigkeit des Einzelnen kennzeichnen wollen. Neben dem gesellschaftlichen Element tritt uns auf der Stufe der Vollkultur auch das gesellschaftliche Atom entgegen, d. h. das isolierte Individuum als unsociales Element, wie wir es oben besprochen haben[1]. Eine solche Isolierung ist natürlich nur bei den Vollkulturvölkern möglich.

Wir wollen den hier angedeuteten Unterschied besonders nach zwei Richtungen hin weiter ausführen. Erstens tritt er uns mit besonderer Deutlichkeit bei den bestimmenden Mächten der individuellen Lebensführung entgegen, nämlich in den verschiedenen Anteilen, welche die socialen und die individuellen Faktoren an dieser Lebensführung besitzen. Und zweitens äuſsert er sich ebenso ausgeprägt in der verschiedenen Natur des individuellen Selbstbewuſstseins, welches auf der tieferen Stufe mehr in der socialen Natur des Menschen, auf der höheren mehr in der Thatsache und dem Bewuſstsein der Individualität wurzelt.

[1] Kapitel II, Abschnitt 3, S. 85.

b. Die bestimmenden Faktoren der Lebensführung.

Allgemein können wir die bestimmenden Faktoren der Lebensführung in solche von socialer und solche von individueller Natur einteilen. Hinsichtlich der ersteren kommen vor allem die Sitte, die öffentliche Meinung und die religiösen Gebote in Betracht. Die letzteren rechnen wir deswegen hierher, weil die religiösen Vorstellungen Erzeugnisse der Gesamtheit sind. Individuelle Faktoren sind da maſsgebend, wo es sich um die rationelle Verfolgung individueller Zwecke handelt und da, wo das Leben nach individuellen sittlichen Normen geführt wird. Der erstere Fall kommt natürlich auch bei den Naturvölkern vor, während der letztere, wie wir zu zeigen uns bemühen werden, bei ihnen ausgeschlossen ist.

Allgemein ausgedrückt, besteht nun der hier zu erörternde Unterschied darin, daſs die socialen Faktoren bei den Naturvölkern stärker, die individuellen Faktoren schwächer als bei den Kulturvölkern sind. Bleiben wir zunächst bei den socialen Faktoren stehen, so wird unsere Behauptung, soweit sie die Macht der öffentlichen Meinung und der religiösen Gebote betrifft, angesichts der Thatsache, daſs das Individuum auf der Stufe der Vollkultur diesen Mächten doch immerhin mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit gegenüber steht, wohl keinen Widerspruch erfahren. Die Sitte ferner lastet bekanntlich bei den Naturvölkern mit zwingender Gewalt auf dem Einzelnen, denn sie hat sich vermöge ihrer vielfach fortgesetzten von Geschlecht auf Geschlecht vererbten Wiederholung so tief in den physiologischen und psychologischen Mechanismus des Individuums eingegraben, daſs sie, von dem Einfluſs der öffentlichen Meinung dabei ganz abgesehen, geradezu mit einem inneren Zwange über das Individuum herrscht. Bezeichnend für die Gewalt dieses Zwanges ist die Bemerkung, die ein Beobachter über die Australier macht: „In der Regel giebt es kein Drittes neben Befolgung der Stammessitte und dem Tod“ [1]. Auch bei den Kulturvölkern herrscht die Sitte bekanntlich noch mit einer ähnlichen Gewalt, wenn auch widerspenstige Individuen sich hin und wieder von ihr zu emancipieren versuchen. Allein ihr Gebiet ist erheblich eingeschränkt und zurückgedrängt zu Gunsten individueller Faktoren. Einerseits spielt der Dualismus von Mittel und Zweck, die Zweckmäſsigkeit der Handlung und die Vorausberechnung ihres Endeffektes dabei eine groſse Rolle und überweist manche Gebiete und Erscheinungen, die bisher der Sitte anheimfielen, einer rationalisierten und individuellen Lebensführung. So manche Sitten, wie

[1] Curr bei Steinmetz, Ethnologische Studien zur Strafe II, 36.

sie sich z. B. um die Gastfreundschaft, die Leichenschmäuse und dergl. gruppieren, sind bei uns einfach dem Bedürfnifs der gröfseren Zweckmäfsigkeit zum Opfer gefallen, weil sie im Rahmen des modernen anspruchsvollen Lebens zu unpraktisch sind.

Auch bei den Naturvölkern giebt es freilich ein weites Gebiet, das dem Einflufs der socialen Faktoren ziemlich entzogen ist, und von den momentanen Impulsen der einzelnen Individuen bestimmt wird. Die letzteren können sowohl praktischen dringenden Bedürfnissen des Augenblicks, wie auch der Neigung entspringen, die überschüssige Energie in spielenden Formen abfliefsen zu lassen. Lassen wir den ersteren Punkt auf sich beruhen und betonen wir nur, dafs in letzterer Beziehung uns allerdings auch bei den Naturvölkern eine gewisse Geltung der Persönlichkeit, ein gewisses individuelles Moment entgegentritt.

Gerade die Kunst der Jägervölker ist ja im Gegensatze zu der Häufigkeit der Stilisierung bei höherstehenden Völkern vorwiegend naturalistisch und, da der Einzelne an keine allgemeinen Sitten oder Normen gebunden ist, vielmehr seinen eigenen Launen und Eingebungen frei folgen kann, demgemäfs auch individueller Natur. Freilich ist der Spielraum für die Entfaltung der Individualität bei der Gleichartigkeit der Umgebung und der Neigung, die wir in Übereinstimmung mit der allgemeinen Gleichartigkeit des seelischen Lebens bei tieferstehenden Völkern annehmen müssen, auf einen engen Kreis beschränkt, und in der That machen die Zeichnungen der unsteten Völker trotz der Schärfe ihrer Charakteristik einen ziemlich gleichartigen Eindruck, bei dem der Künstler hinter der Darstellung verschwindet. In derselben individuellen Weise äufsern sich jene Kunsttriebe auch bei der Verzierung der Waffen und Geräte und auf dem Gebiete des menschlichen Schmuckes[1]. Hier, namentlich im Gebiete des Schmuckes, können die Neigungen einzelner Individuen von solcher Bedeutung werden, dafs wir von einer Art Mode auch bei den Naturvölkern sprechen dürfen.

Allerdings erscheint die Frage nach der Herrschaft der Mode bei den Naturvölkern angesichts der geringen psychologischen Tiefe unserer gegenwärtigen Kenntnisse auf diesem Gebiete noch nicht völlig spruchreif. Die psychologischen Unterschiede zwischen Mode und Sitte bestehen im wesentlichen in drei Punkten[2]: erstens ist die

[1] Lippert, Kulturgesch. I, 376. Die Bakairi z. B. bemalen ihren Körper durchaus nach individueller Willkür. K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Brasiliens S. 187.

[2] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 133.

Mode rasch vergänglich, die Sitte beharrend; zweitens entspringt die Mode den Einfällen Einzelner, während die Sitte eine Schöpfung der Gesamtheit ist; und drittens fehlt der Mode der normative Charakter der Sitte; ihre allgemeine Befolgung ist mehr Sache der Konvention und der Eitelkeit als eines direkten seelischen Zwanges. Als vierten Unterschied könnte man das Ursprungsmotiv der Mode hinzufügen, welches bekanntlich in dem Bestreben der höheren Schichten einer Gesellschaft gesucht wird, sich durch gewisse Merkmale der Tracht von den tieferen zu unterscheiden und diesen Unterschied in dem Augenblicke, wo er durch das Nachrücken der unteren Schichten überbrückt zu werden droht, durch neuen Wechsel wiederherzustellen. Von den angegebenen Merkmalen entzieht sich nun das zweite, das des individuellen Ursprungs, aus naheliegenden Gründen meist der Aufmerksamkeit des Forschungsreisenden; gerade über diesen für unsere Betrachtung wichtigsten Punkt schweigen die Berichte meistens, und wir sind daher zur provisorischen Ergänzung dieser Lücke auf Analogien angewiesen, die aber einer bejahenden Annahme nicht ungünstig sind. Wir haben ja schon auf dem ganzen Gebiete der Kunstfertigkeit ein solches individuelles Moment soeben konstatiert; dazu wird auch sonst gelegentlich in den Berichten von Stutzern unter den Naturvölkern gesprochen, welche selbständige Änderungen in ihrer Tracht erfanden. So sah bei den Galla Schuver einen Stutzer, der stolz darauf war eine neue elegante Mode erfunden zu haben: er hatte sich zwei Quasten von großen runden Perlen mit Kupferdraht an seine Bartspitzen geheftet[1].

Im übrigen sind die Europäer, so oft sie mit Naturvölkern in Berührung kamen, durchweg auf Erscheinungen gestoßen, die wir als Mode bezeichnen müssen, mit alleiniger Ausnahme der Jägerstämme, bei denen mit dem Fehlen einer socialen Gliederung das treibende Motiv der Mode überhaupt wegfällt[2]. Wie weit aber die Europäer durch ihre Einführung neuer Schmuckgegenstände überhaupt erst solche Moden hervorgerufen haben, wie weit sie unter abgeschlossenen Naturvölkern an sich bestehen, das erscheint gegenwärtig noch wenig aufgeklärt, denn wir sehen auch sonst die Berührung mit fremden Völkern bei den Naturvölkern bei der Entstehung von Moden eine große Rolle spielen. Man denke z. B. an die „Zuluaffen", die aus praktischen Gründen die Tracht und Art der erobernden Stämme nach Möglichkeit nachahmen. Freilich liegt in diesen praktischen

[1] Schurtz, Grundzüge einer Philosophie der Tracht S. 103.
[2] Grosse, Anfänge der Kunst S. 98.

Motiven etwas dem Wesen der Mode Fremdes, bei dem wahrscheinlich auch der Einflufs einzelner Individuen zurücktritt oder ganz hinwegfällt, und vielleicht fällt diese ganze Erscheinung im strengsten Sinne nicht in den Rahmen der Mode. Wenn wir ähnlich bei den Baluba verschiedene Arten der Tätowierung finden, so liegt auch hier der Hauptgrund in der Berührung mit benachbarten Stämmen, vermöge deren manche ältere Sitten aufgegeben sind[1]. Ob Naturvölker, die völlig von der Berührung mit anderen abgeschlossen sind, wirklich der Mode huldigen, vermögen wir, wie gesagt, heute kaum zu entscheiden, während andrerseits ihr Entstehen bei der Berührung mit den Europäern und ihren Schmucksachen aus dem bei tiefstehenden Menschen sehr mächtigen Motive der Eitelkeit psychologisch leicht verständlich ist. Für unsere allgemeinen Betrachtungen ist die Entscheidung dieser Frage nicht von principieller Wichtigkeit, denn selbst ihre Bejahung angenommen würden wir darin doch nur eine Bestätigung jener beschränkten Bethätigung des individuellen Einflusses erblicken, die wir auf dem Gebiete der Kunst und der Kunstfertigkeit soeben erörtert haben.

Wir wenden uns nunmehr dem Gebiete des sittlichen Lebens zu, wo uns ein tief einschneidender Unterschied zwischen den bestimmenden Faktoren der Lebensführung bei den Naturvölkern und den Kulturvölkern entgegentritt. Er wurzelt darin, dafs das sittliche Leben bei den Naturvölkern viel enger mit der Sitte verquickt, viel weniger von ihr verschieden ist als bei den Kulturvölkern. Identisch sind beide allerdings auch bei den ersteren nicht, denn neben der Sitte kommen als normative Elemente die öffentliche Meinung und die göttlichen Gebote von Anfang an im stärksten Mafse in Betracht. Alle diese Faktoren wirken mit zwingender Gewalt und zwar üben sie teils wie die beiden letzteren einen mehr äufseren, teils wie die Sitte einen mehr inneren Zwang aus. Von der Stärke dieses Zwanges können wir uns oft nur mit Mühe eine zutreffende Vorstellung machen. Insbesondere wirkt die Götterfurcht bei der Unsichtbarkeit und möglichen Allgegenwärtigkeit der Geister ebenso von aufsen wie die Sitte von innen als eine keinerlei Ausnahme kennende und duldende Macht. Den Mächten, die bei uns in einer vergleichbaren Weise das Leben regeln, der Polizeigewalt und der öffentlichen Meinung, sind sie wegen dieser Ausnahmslosigkeit der Befolgung erheblich überlegen. Das polynesische Tabu z. B. wurde überall auch da befolgt, wo seine Übertretung, weil sie ohne Zeugen

[1] Wifsmann nach Schurtz a. a. O. S. 103.

blieb, auch ohne Strafe von menschlicher Seite geblieben wäre. Kein Dieb verletzte die von ihm geschützten Fruchtbäume, mochte auch die Entdeckung des Diebstahls noch so wenig zu fürchten sein. Ähnliches wird von einem Maori erzählt, der als er zufällig unwissentlich von einer tabuierten Speise genossen und es hernach erfahren hatte, rein aus Furcht erkrankte und nach wenigen Stunden starb[1].

Aber nur ein Teil des sittlichen Lebens ist durch diese Mächte bei den Naturvölkern geregelt; es giebt daneben ein weites Gebiet rein individueller sittlicher Bethätigung, wie manche Erscheinungen der Teilnahme und Liebe gegen Einzelne und dergleichen mehr. Hier liegt nun der einschneidende Unterschied zwischen Natur- und Kulturvölkern darin, dafs die letzteren auch hier sittliche Normen kennen, während sie den ersteren abgehen[2]. Die Motive für derartige Normen liegen nämlich, da der Zwang der Gewohnheit hier kaum in Betracht kommt, teils in der Rücksicht auf die dauernde Befriedigung, teils in dem Hinblick auf ein Ideal sittlicher Lebensführung[3]. Solche Motive können aber auf der Stufe der Naturvölker nicht in Wirksamkeit treten, weil die individuellen und momentanen Impulse da, wo der Druck der Sitte und der verwandten socialen Faktoren fehlt, so mächtig auf das vom elementaren Trieb rücksichtslos beherrschte Bewufstsein einwirken, dafs die Vorstellung eines anderen Verlaufes der Entschlüsse und Handlungen, als er den momentanen Impulsen entsprechen würde, gar nicht aufkommen kann. Bei der Zusammenhanglosigkeit und Unstetigkeit des individuellen geistigen Lebens können sich aus ihm heraus keine allgemeinen Regeln und Gebote bilden; das individuelle geistige Leben trägt viel zu sehr einen atomistischen Charakter, gleicht viel zu sehr einem reinen Mechanismus, als dafs die Erlebnisse der Vergangenheit dauernd nachwirken und zu einem Abwägen der widerstreitenden Motive und damit schliefslich zur Aufstellung allgemeiner Werte und individueller Normen führen könnten. Je nach dem Vorherrschen des einen oder des andern Affektes fallen vielmehr die augenblicklichen Handlungen ganz verschieden aus; und daraus ergeben sich jene, allen Beobachtern in die Augen springenden

[1] Schurtz in den Preufsischen Jahrbüchern, April 1895 S. 55. 56.

[2] Als äufserst bezeichnend führen wir hier das Urteil an, das Rein über die Erziehung der doch sonst so hoch gestiegenen Japanesen fällt: „Sie liefs das individuelle Gewissen ganz unter der Herrschaft der Sitte“ und verhütete nicht, dafs ihr Zögling „mit völliger Mifsachtung der allgemeinen Menschenrechte und -pflichten am ersten besten Wanderer aufserhalb der Grenzen seines Klan sein Schwert probierte“ (Rein, Japan I, 498).

[3] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 488.

schroffen Widersprüche im sittlichen Leben der Naturvölker, vermöge deren ihr Verhalten oft in kurzer Zeit die ganze Skala zwischen sittlichem und unsittlichem Benehmen durchläuft.

Damit hängt auch der allgemeine Verfall des sittlichen Lebens zusammen, wie er stets erfolgt, wenn die bisherige sociale Grundlage des sittlichen Lebens nicht mehr ausreicht, vielmehr durch einen Umschwung der Verhältnisse, wie er namentlich bei der Berührung mit höheren Kulturkreisen vor sich geht, das Individuum aus seinen engeren Kreisen herausgedrängt und gleichsam auf eigene Füfse gestellt wird, indem eine allgemeine Zersetzung der Volkssitten, der öffentlichen Anschauungen und der religiösen Vorstellungen stattfindet und zugleich eine Fülle neuer sittlicher Versuchungen an das Individuum herantritt. Von dem sittlichen Verfall, der dann eintritt, geben uns die heutigen Zustände der russischen Volksmassen ein Beispiel. Lehrreich ist nicht blofs die allgemeine sittliche Fäulnis, die moralische „Asthenie“, wie sie sich uns in allen Schilderungen der Beobachter darstellt, sondern ebensosehr der Mangel jedes moralischen Urteils, jedes Verständnisses für den moralischen Defekt, vermöge dessen in der Gesellschaft jedes Verbrechen ingnoriert wird und jeder, der sein Gewissen befleckt hat, nicht als ein Schlechter, sondern als ein Unglücklicher bedauert wird[1].

Mit dem Mangel der individuellen Normen des sittlichen Lebens bei den Naturvölkern hängt auch die beschränkte Wirksamkeit des Gewissens und der Reue bei diesen Völkern zusammen. Verstehen wir unter diesen beiden Ausdrücken den Wunsch vergangene Thaten ungethan zu machen ohne Rücksicht auf die aus ihnen hervorgegangenen äufseren Vorteile oder Nachteile, so kann man von Reue und Gewissen bei den Naturvölkern im allgemeinen nur da reden, wo es sich um Verstöfse gegen die Sitte handelt, nicht aber wie bei den Kulturvölkern auch da, wo es sich um Verstöfse gegen individuelle sittliche Forderungen handelt. Die Thätigkeit des Gewissens ist demgemäfs bei den Naturvölkern viel enger begrenzt und beschränkt sich viel mehr auf mehr oberflächliche und äufserliche Dinge als bei den Kulturvölkern. Gerade wo es sich um das rein innere sittliche Leben handelt, werden uns manche Fälle erzählt, wo die Individuen der Naturvölker begangenen Handlungen, welche nach unsern Begriffen durchaus unsittlich sind, nachträglich mit völliger Gleichgültigkeit gegenüberstanden. Anders freilich da, wo unter der überwältigenden Macht momentaner individueller Impulse die Gebote

[1] v. Samson-Himmelstjerna, Die Verlumpung in Rufsland S. 135.

der Sitte einmal ausnahmsweise bei Seite gesetzt werden: bei der tiefen Einwurzelung der Sitte in den physiologischen und psychologischen Mechanismus liegt dann gleichsam eine organische Verletzung dieses Mechanismus vor, welche sich in dem Wunsche, dafs es anders geschehen wäre, äufsert. In vielen Fällen wird hier von Reue zu reden auch in diesem Sinne nicht berechtigt sein, da jener Wunsch häufig der Rücksicht auf äufsere Wirkungen, insbesondere der Furcht vor der Strafe der Götter entspringt. So wird von den Australiern erzählt, dafs einzelne oft vom Fleisch des Kasuar, dessen Genufs ihre religiösen Satzungen ihnen untersagen, heimlich essen und es nachher gestehen. Wenn aber der Beobachter als Grund Gewissensbisse angiebt[1], so müssen wir diese ungenaue Ausdrucksweise dahin berichtigen, dafs es sich hier jedenfalls in erster Linie um die äufsere Furcht vor künftiger Strafe, in zweiter Linie vielleicht daneben auch um eine Verletzung einer eingewurzelten Sitte handelt. Wenn ebenso Waitz von einem Woloffen, der im Zorn seine Frau erschlug, sagt: „Gequält vom Gewissen trieb er sich sein Leben lang herum“[2], so sind wir auch hier geneigt in erster Linie an die Furcht vor dem Geist der Verstorbenen zu denken.

Schreiben wir das Gewissen lediglich den Kulturvölkern zu, so scheinen wir damit jenes Gebot der Stetigkeit zu verletzen, welches von uns überall die Aufdeckung der Vorstufen für spätere Leistungen auf höheren Gebieten auch auf der früheren Entwicklungsstufe verlangt. Doch enthält in der That schon die populäre Vorstellung vom Gewissen, ja schon sein Name einen Hinweis auf seine Entstehung und seine Vorstufen, vermöge deren jene scheinbare Kluft überbrückt wird. Der lateinische Name für das Gewissen, von dem der deutsche wahrscheinlich nur eine in Gelehrtenkreisen ausgeführte Übersetzung ist, weist auf eine verblafste mythologische Vorstellung hin[3], vermöge deren das Gewissen als ein fremder Bestandteil dem eigenen geschlossenen seelischen Leben gegenüber gestellt wird. Auch die landläufige Erklärung des Gewissens als einer inneren Stimme enthält noch eine Erinnerung an jene mythologische Vorstellungsweise, für die die zeitweilige Behausung fremder Geister im Körper des Menschen nichts Ungewöhnliches bildet. Ein Schritt weiter in der hier angedeuteten Richtung führt uns auf die Vorstellung, dafs es insbesondere die Stimme der Gottheit ist, die sich auf diese Weise

[1] Sturt, Histoire universelle des voyages 43, 298.
[2] Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, 211.
[3] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 482.

im Menschen bemerkbar macht. Und so können wir als die Quellen und Vorstufen der sittlichen Gebote bei den Naturvölkern die göttlichen Gebote betrachten, vorzüglich soweit sie einen sittlichen Inhalt besitzen. Allerdings tragen die in ihnen enthaltenen Vorschriften und Normen noch keinen individuellen, sondern einen socialen Charakter, da die religiösen Gebote, welche ursprünglich aus dem Innern des eigenen Bewuſstseins stammen und nur auf die Götter übertragen werden, im seelischen Leben der Gesamtheit ihren Ursprung haben und so auch im allgemeinen den typischen Verhältnissen des Lebens entsprechen. Allein im Gegensatz zu der starren, an bestimmte Formen gebundenen Sitte eignen sich die göttlichen Gebote, schon weil sie lediglich Vorschriften, aber keine Formen des Geschehens sind, zu einer immer wachsenden Anpassung an besondere individuelle Fälle, das heiſst also zu einer Umwandlung aus socialen in individuelle Normen.

Die Erinnerung an diesen Ursprung hat sich das Gewissen auch auf der Stufe der Kulturvölker noch lange im Bereich des religiösen Lebens bewahrt, welches ja gerade mit seiner zunehmenden Verinnerlichung und Versittlichung immer mehr dazu neigt, in dem Gewissen eine Offenbarung der Gottheit zu erblicken. Aber auch sonst beobachten wir noch vielfach die Neigung zu einer transcendenten Auffassung des Gewissens, vermöge deren seine Bethätigung dem übrigen seelischen Leben als ein fremdartiger Bestandteil gegenübergestellt wird. Dieselbe Vorstellungsweise, die ursprünglich auf mythologischer Grundlage erwuchs, zieht jetzt ihre kräftigste Nahrung aus den Thatsachen des sittlichen Lebens. Für die Natur des inneren sittlichen Richters in uns liegt eine solche Auffassung auch heute noch so nahe, daſs dieser Gegenstand eines der lehrreichsten Beispiele bildet für die Zähigkeit, mit der bei allem Wechsel der Motive einmal gefaſste Anschauungen sich im Laufe der Entwicklung behaupten, indem sie sich den veränderten Bedingungen in immer neuen Wandlungen anschmiegen. Welch ein Abstand zwischen jener mythologischen Denkweise, welche in den Regungen des Gewissens die Stimme eines fremden Geistes verspürt, und der tiefsinnigen dualistischen Ethik Kants, welche in dem Gewissen den Zeugen und Boten einer höheren, übersinnlichen Welt erblickt und den Menschen dadurch an ihr teilnehmen läſst. Und dennoch ist ein innerer Zusammenhang unverkennbar: es ist der Gegensatz, in dem starke sittliche Regungen zu der Härte und dem Egoismus des täglichen Lebens stehen, der in beiden Fällen für sie nach einem Ursprung suchen läſst, welcher auſserhalb des Bereiches dieses täglichen Lebens liegt.

Die allmähliche Entwicklung der individuellen Normen des sittlichen Lebens und insbesondere derjenigen, welche wir als Gewissen bezeichnen, und ihre Loslösung von der Verquickung mit religiösen Geboten innerhalb der Vollkultur zu verfolgen ist eine ebenso fesselnde wie zur Zeit wohl unlösbare Aufgabe. Wir müssen uns an dieser Stelle damit begnügen, einen Blick auf den Reflex zu werfen, den diese Erscheinungen im Bereiche der Litteratur geworfen haben. Insbesondere kommt hier das Gebiet der Tragödie in Betracht, weil in ihr zugleich mit der Auflehnung wider das sittliche Gebot auch dessen Rehabilitierung uns in der ausgeprägtesten Weise entgegentritt. Bei den griechischen Tragikern hat sich das sittliche Leben noch nicht so verselbständigt und auf seine autonome Natur besonnen, um die Fesseln religiöser Verhüllungen von sich abstreifen zu können. Die Furien, welche in der Orestie den Schuldigen verfolgen und so die innere Regung des sittlichen Schuldbewufstseins in äufsere Mächte und äufsere Vorgänge verwandeln, sind dafür typisch. Selbst in derjenigen Dichtung der Alten, welche vielleicht die stärkste von ihnen je erreichte Verinnerlichung repräsentiert, selbst in der Antigone sehen wir die Heldin mehr unter der Macht eines göttlichen Gebotes handeln als der Stimme ihres sittlichen Bewufstseins folgen oder vielmehr auch hier die wahre Natur der inneren Regungen so verkannt, dafs sie mit der falschen Majestät göttlicher Gebote geschmückt uns entgegentreten. Welcher Gegensatz dazu bei Shakespeare! In seinen Tragödien finden wir das vollentwickelte und völlig auf eigene Füfse gestellte moderne Individuum, welches sich von der Bevormundung durch göttliche Gebote losgelöst hat. Aber die individuelle Leitung des Lebens, welche gerade bei diesen Individuen die Bestimmung durch sociale Normen völlig verdrängt, fällt auch hier noch — ein Beweis, dafs wir uns erst am Beginn der Vollkultur und noch unter der Nachwirkung der mittelalterlichen Halbkultur befinden — fast ausschliefslich den Leidenschaften und ihren Impulsen anheim; Normen von zwingender Gewalt vermögen ihnen gegenüber nur da aufzukommen, wo sie durch die Wucht der äufseren Umstände, durch den Zusammensturz der äufseren Verhältnisse in ihrer Wirksamkeit unterstützt werden. So regt sich bei seinen tragischen Helden das Gewissen durchweg erst im Augenblick des äufseren Zusammenbruches und dann mit einer unvermittelten Plötzlichkeit, die psychologisch gewifs gerechtfertigt ist und die uns abermals begreifen läfst, wie die Thatsachen des seelischen Lebens in einem solchen Zustande noch einer mythologischen Auffasssung günstig sind. Abermals eine weite Kluft trennt die Dichtungen eines Goethe und Ibsen von denen des grofsen

Britten. Bei ihnen sind die sittlichen Regungen ein so sehr integrierender Bestandteil des gesamten seelischen Lebens, daſs das Gewissen bei innerer Verschuldung bei ihren Helden auch im Augenblicke des Glückes spricht und sich durch den äuſseren Erfolg nicht zum Verstummen bringen läſst.

c. Das individuelle Selbstbewuſstsein.

Ein zweiter Unterschied zwischen dem Individuum der Natur- und der Kulturvölker betrifft die verschiedene Natur des Selbstbewuſstseins. Selbstbewuſstsein finden wir zwar bei beiden Gruppen, allein es beruht auf ganz verschiedenen Motiven und äuſsert sich ganz verschieden. Dort beruht es auf der Übereinstimmung des einzelnen mit der Gesamtheit; hier auf seiner Abhebung von ihr. Dort äuſsert es sich durch ein würdevolles und sicheres Auftreten nach auſsen hin; hier bisweilen im Gegensatz zu einem unsicheren äuſeren Auftreten im Gefühle des eigenen Wertes und der persönlichen Unersetzbarkeit. Die Sicherheit und das Selbstbewuſstsein, mit denen die Individuen mancher Naturvölker auftreten und in denen sie dem gebildeten Europäer oft sogar überlegen erscheinen, sind oft beobachtet. In der Hauptstadt der Vereinigten Staaten hieſs es von einem roten Indianerhäuptling, der den Präsidenten dort aufsuchte, er habe das beste Benehmen in der Stadt, und die Sekretäre und Abteilungsvorstände der Regierung erschienen neben ihm roh[1]. Mit welcher Würde der Araber auftritt und wie er sie an anderen schätzt, und wie leicht der Europäer durch Auſserachtlassung der Etikette ihm gegenüber an Ansehen einbüſst, ist bekannt. Selbst in Momenten groſser Erregung imponiert uns gelegentlich der Neger durch eine gewisse Mäſsigung und sichere Haltung. Bei einem groſsen Trinkgelage der Bali in Kamerun fiel es Zintgraff auf, wie vorteilhaft sich die Neger von Europäern unter gleichen Umständen unterscheiden: „bei den Naturvölkern läſst sich oft genug die Beobachtung machen, daſs sie gerade bei solchen Gelegenheiten äuſserst zurückhaltend und selbst in der Trunkenheit bestrebt sind, eine ruhige Haltung zu bewahren“[2].

Der nächste Grund dieses Selbstbewuſstseins und dieser Sicherheit liegt in der groſsen Einförmigkeit und Gleichmäſsigkeit des seelischen Lebens der Naturvölker überhaupt. Der Einzelne bewegt sich bei seinen Handlungen und Bewegungen überall in festen, ausgetreten Geleisen und kann so niemals in Verlegenheit kommen,

[1] Bagehot, die Enstehung der Nationen S. 173.
[2] Zintgraff, Nordkamerun S. 214.

ist vielmehr immer von dem Gefühl der Sicherheit erfüllt. Wesentlich spricht dabei der weite Raum mit, den die Sitte einnimmt. Da er ihr nicht wie bei den Kulturvölkern durch das rationelle Bedürfnis einer praktischen Verwendung der Zeit und der Umstände geschmälert wird, so können sich hier feststehende Formen viel leichter entwickeln als bei den Kulturvölkern, bei denen die Pflege der guten Form ebenfalls am meisten in den vornehmen Kreisen, die sich gröſserer Muſse erfreuen, und bei den Völkern, deren Leben noch nicht so sehr von der modernen Hetzjagd ergriffen ist, wie Franzosen und Italienern, gedeiht, während die praktischen und am meisten berechnenden Völker, wie Engländer und Amerikaner, die Formlosigkeit am weitesten entwickelt haben. Zweitens spricht in vielen Fällen das Gefühl der solidarischen Verknüpfung des einzelnen mit der Gesamtheit, die substantiellere Verbindung des ersteren mit der letzteren mit — zwei Momente, deren Stärke der Ausbildung der Individualität im allgemeinen umgekehrt proportional ist. Bekannt ist in dieser Beziehung das stolze Selbstbewuſstsein, mit dem der Islam alle seine Bekenner zu erfüllen weiſs, indem er sie mit den vielen einzelnen Momenten der Glaubensgenossenschaft wie mit einem gemeinsamen Netz umflicht. In dritter Linie aber kommt für dieses Selbstbewuſstsein vielfach die persönliche Freiheit und eine Lebensweise in Betracht, welche die Gewandtheit des Körpers entwickelt, wie die des Jägers und des Nomaden, bei denen gleichzeitig auch der Mangel einer ausgeprägteren socialen Gliederung die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des einzelnen befördert. Wir finden daher jene Sicherheit bei dem Indianer oder dem nomadischen Araber mehr als bei dem seſshaften, oft unter dem Joch des Despotismus seufzenden Neger. Damit stimmt auch überein, daſs Selbstbewuſstsein und unbändige Freiheitsliebe bei diesen Stämmen meist Hand in Hand gehen. Wenn Keller von dem Sakalaven sagt: seine Haltung ist eine imponierende; anstrengende Arbeit ist nicht seine Sache, Abhängigkeit von seinem Herrn behagt ihm nicht[1], so spiegelt sich darin der in Rede stehende Zusammenhang klar wieder. Innerhalb der Vollkultur ist in dieser Beziehung der Offizierstand besonders bevorzugt, dessen äussere und innere Lebensverhältnisse den hier in Betracht kommenden Eigenschaften am meisten entgegenkommen.

In nahem Zusammenhange steht dieses selbstbewuſste Auftreten mit der Kunst zu befehlen und zu herrschen. Nomadische Völker treten uns oft als Unterjocher und Beherrscher seſshafter Ackerbau-

[1] Keller, Madagaskar S. 320.

stämme entgegen, und als bestimmendes Element stellt sich uns dabei auch jene Fähigkeit zu befehlen dar, die der freie, ungebundene Sohn der Wüste leichter in sich entwickelt als der an die Scholle gefesselte, vielleicht Frondienste thuende Landmann. Für alles Befehlen und Herrschen ist Sicherheit und Entschlossenheit bekanntlich von groſser Bedeutung. Auch unsere Felddienstordnung verlangt von dem Offizier, daſs er eher einen einmal erlassenen, wenn auch unzweckmäſsigen Befehl ausführen läſst als durch eine Korrektur das Vertrauen der Mannschaft ins Schwanken bringt. Und hier erweist sich nun wieder das Vorwiegen der unwillkürlichen, triebartigen Willensakte, bei denen ja ein solches Schwanken ausgeschlossen ist, für die Naturvölker als ein wertvoller Vorzug, während umgekehrt das Wesen der Willkür im allgemeinen auf Entschlossenheit und Stärke des Willens hemmend einwirkt und auch die Kraft zu befehlen abschwächt. Wir können noch innerhalb unserer eigenen Kultur diesen Gegensatz beobachten, wenn wir an den Offizier und an den Gelehrten denken, von denen der letztere jedenfalls in höherem Maſse ein der Willkür unterworfenes Willensleben führt als der erstere, dafür aber auch an imponierendem und sicherem Auftreten und in der Befähigung zum Kommandieren hinter jenem zurücksteht.

Der Grund für jene Fähigkeit zum Herrschen und Befehlen liegt aber nicht bloſs im herrschenden Individuum, sondern auch in der beherrschten Masse. Es kommt als zweiter Grund die Gleichmäſsigkeit des Bewuſstseins und vermöge der Einfachheit des seelischen Lebens der enge Zusammenhang zwischen sensorischen und motorischen Vorgängen bei der beherrschten Masse hinzu. Wesentlich hierauf beruht es, daſs alle Ausdrucksbewegungen und Befehle des Herrschenden sofort verstanden und in die entsprechenden Bewegungen umgesetzt werden: der Gehorsam ist hier gleichsam im physiologischen Mechanismus vorgebildet und wird gleichsam durch ihn erzwungen. Jene Gleichartigkeit des Bewuſstseins und jener enge Zusammenhang zwischen sensorischen und motorischen Vorgängen gilt aber nicht bloſs für die beherrschte Masse, sondern auch für das herrschende Individuum anderen herrschenden Individuen gegenüber. Mit anderen Worten: zu der Kunst des Befehlens gesellt sich hier stets auch die Kunst des Gehorchens, die Einheitlichkeit und Bestimmtheit des Wollens im herrschenden Stande. Wie wichtig auch dieser zweite Faktor ist, können wir selbst innerhalb unserer Vollkultur an dem schon öfter herangezogenen Offizierstande erkennen. Wir finden bei ihm aus ähnlichen psychologischen Gründen, nämlich wegen der gröſseren Eindeutigkeit, Geschlossenheit und Übereinstimmung des Willens und

überhaupt des seelischen Lebens in gleicher Weise beide, die Kunst des Gehorchens wie die Kunst des Befehlens, viel mehr als bei den mehr nach der intellektuellen Seite hin ausgebildeten Ständen entwickelt. Der Offizierstand bildet aber in dieser Beziehung nur einen schwachen Überrest. Im allgemeinen sehen wir im Rahmen der Vollkultur zugleich mit jenem äufseren in der socialen Natur des einzelnen wurzelnden Selbstbewufstsein auch die Fähigkeit des unbeschränkten Herrschens zurückgehen und zwar sowohl aus einem subjektiven wie aus einem objektiven Grunde. Subjektiv kommt der veränderte Bewufstseinszustand des herrschenden Individuums in Betracht und zwar sowohl die Schwächung des Willens durch die Willkür wie die Bändigung der rücksichtslos sich äufsernden Triebe durch sittliche Bedenken und die Macht des Gewissens. Jene dämonischen Naturen, deren ganzes Leben rücksichtslos der Verwirklichung eines einzigen egoistischen Zieles gewidmet ist, wie die Gestalt eines Napoleon des Grofsen, muten uns daher in unserer Vollkultur als etwas tief Fremdartiges an. Objektiv aber kommt die gröfsere Individualisierung des seelischen Lebens bei den Massen und die Auflockerung des Zusammenhanges zwischen dem sensorischen und motorischen Leben in Betracht, eine Veränderung, vermöge deren selbst ein eindeutig und energisch wirkender Wille sich schwerer Gehorsam verschafft.

An Stelle des so schwindenden äufseren Selbstbewufstseins tritt nun in der Vollkultur das geistige Selbstbewufstsein, das wir auch als das theoretische oder intellektuelle im Gegensatz zu jenem als dem praktischen oder ethelistischen bezeichnen können. Wie jenes in der socialen Natur des einzelnen, in seiner Übereinstimmung mit der Gesamtheit, so wurzelt dieses in der singulären Natur des einzelnen, in seiner Individualität. Es beruht in der That wesentlich auf zwei Vorstellungen: erstens auf dem Bewufstsein, dafs der einzelne nicht blofs ein typisches Exemplar der Gattung, sondern ein einzigartiges und in dieser Beziehung darum unersetzbares Individuum bildet, und zweitens auf dem Bewufstsein, dafs der geistige Wert der Persönlichkeit über allem äufseren Mifsgeschick erhaben ist. In letzterer Beziehung berührt es sich mit jenem früher erörterten socialen Selbstbewufstsein der Vollkultur, das sich in jener religiösen und philosophischen Anschauung ausspricht, welche in der ganzen Körperwelt nur ein System von Mitteln für geistige Zwecke erblickt. Dieses geistige Selbstbewufstsein ist daher auch gleichbedeutend mit der freien Individualität überhaupt, die wir erst im Bereiche der Vollkultur antreffen. Denn alle die grofsen Eroberer und

Herrscher der Halbkultur sind nur unfreie Individuen, die sich lediglich dynamisch, durch ihre äufsere Machtstellung und die unbeschränkte Thätigkeit ihres triebartigen Willens, aber nicht durch die Eigenart ihres geistigen Lebens über die Masse erheben.

Die unterschiedenen beiden Arten von Selbstbewufstsein verteilen sich nach dem Gesagten im wesentlichen auf verschiedene Kulturstufen und schliefsen sich daher gegenseitig in der Hauptsache aus. Eine Ausnahme werden wir von vornherein nur dort erwarten, wo Halbkultur und Vollkultur sich berühren. Sehen wir dabei von der älteren Zeit, von der griechischen Geschichte ab, in der das geistige Selbstbewufstsein noch zu vereinzelt zur vollen Blüte kam, so tritt uns nur im Zeitalter der Renaissance jene grofsartige Vereinigung von theoretischen und praktischen, von äufseren und geistigen Vorzügen entgegen, die sich uns in Gestalt ihrer grofsen Persönlichkeiten darstellt. Solche grofse Persönlichkeiten, die sich gleichmäfsig durch die Energie ihres Wollens wie die Freiheit ihres Denkens auszeichnen, hervorgebracht zu haben ist in der That das Vorrecht der Renaissance, die in dieser wie in mancher anderen Beziehung die Vorteile eines Übergangszeitalters, eines Grenzgebietes geniefst, innerhalb dessen sich die Vorzüge verschiedener Gebiete zu vereinigen vermögen. Von den lebenden Gestalten der italienischen Renaissance absehend wollen wir hier nur auf Shakespeares Gestalten hinweisen, auf die Helden seiner Tragödien, in denen sich beides vereint, die Macht des dämonischen, rücksichtslosen Wollens und das Bewufstsein der einzigartigen Persönlichkeit, am stärksten vielleicht ausgesprochen in der Gestalt Richards III. Allerdings ist hier eine Eigenschaft der Vollkultur noch nicht zum Durchbruch gekommen; denn wesentlich für das Gedeihen jener grofsen Gestalten ist ihre Gewissenlosigkeit, die sowohl die Kunst Shakespeares wie die Wirklichkeit des italienischen Lebens beherrscht. Mit der Renaissance ist jener Typus dahingeschwunden. Schon in der Reihe der Shakespeareschen Gestalten tritt uns wie ein traumhaft prophetisches Gebilde, wie ein Hinweis auf die Entwicklung künftiger Zeiten die Gestalt Hamlets entgegen, die in voller Einseitigkeit die Blüte des theoretischen mit dem völligen Mangel des praktischen Selbstbewufstseins vereinigt. Sie enthält in der That gleichsam einen Hinweis auf die weitere Entwicklung auf diesem Gebiete. Denn schon die Aufklärungszeit trägt einen so milden und zahmen Charakter, dafs sie nur noch das theoretische Selbstbewufstsein in grofsem Mafsstabe zu entwickeln vermag. Wie kläglich in Rousseaus Gestalt der Widerstreit zwischen innerem Reichtum und äufserer Hilflosigkeit. Welcher Gegensatz in dieser Beziehung zwischen Goethe und Shakespeare.

Bezeichnend für Goethe ist, dafs ihm seine Frauengestalten am besten gelingen, die Männer aber nur als geistreiche Schwächlinge erscheinen. Nirgends hier mehr die Leidenschaft des Wollens, die grofsen tragischen Helden wie bei Shakespeare. Wo sich hinfort mit einem ausgesprochenen theoretischen Selbstbewufstsein ein kräftiger Wille vereinigt, der sich Geltung in der Welt verschaffen will, da scheitert er am Widerstande der zu selbstständig gewordenen Aufsenwelt und tritt nur noch in negativer Form, in Form des Zerfalles und des Zwiespaltes mit der Umgebung zu Tage: so bei Byron.

7. Chronologie und Geschichte.

> Nicht ein solches zufälliges Durcheinanderstürmen, Übereinanderherfallen, Nacheinanderfolgen der Staaten und Völker bietet die Weltgeschichte dar, wie es beim ersten Blick wohl aussieht. Es sind Kräfte und zwar geistige, Leben hervorbringende Kräfte, es sind moralische Energien, die wir in der Entwicklung erblicken sie blühen auf, nehmen die Welt ein; in ihrer Wechselwirkung und Aufeinanderfolge, in ihrem Leben liegt das Geheimnis der Weltgeschichte. Ranke, G. W. 24, 38.

Die allgemeine Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das geistige Leben der Menschheit wird heute keine Einprache mehr zu befürchten haben. Er schliefst, wie schon ein vergleichender Blick auf das Tierreich zeigt, einen gelegentlich, ja selbst einen nicht selten auftretenden Rückschritt durchaus nicht aus; denn er behauptet nur, dafs der Fortschritt die Regel und das Normale, der Rückschritt aber nur eine unter besonderen Verhältnissen eintretende Abweichung vom Normalen bildet. Wir werden diesen Fall des Rückschritts hier ausschliefsen gemäfs unserer Maxime nur die normalen und nicht die pathologischen Erscheinungen zu betrachten.

Es lassen sich nun im Leben der Völker zwei Arten des Fortschrittes unterscheiden, von denen die eine dem Fortschritt im Tierreich näher steht als die andere, welche einen ausschliefslich menschlichen Charakter trägt. In dem einen Falle erfolgt der Fortschritt mehr unwillkürlich und unbewufst, im andern mehr willkürlich und bewufst. Schon bei den Tieren spielen psychologische Vorgänge, insbesondere Willensakte in Gestalt der Übungen eine bedeutende Rolle bei der fortschreitenden Entwicklung, allein ihre Mitwirkung dabei liegt aufserhalb der Absicht des Geschöpfes. Dasselbe gilt auch für den tieferen Typus des Fortschrittes innerhalb der Menschheit, während bei dem höheren, welcher ausschliefslich der Stufe der Vollkultur vorbehalten bleibt, eine bewufste und absichtliche Pflege und Mehrung der geistigen Güter in allen den Kreisen stattfindet,

in welchen der Charakter der Vollkultur voll zur Ausprägung kommt. Der hier angedeutete Gegensatz verliert allerdings etwas von seiner Schärfe durch die Erwägung, daſs einerseits auch bei den Tieren und bei dem unteren Typus innerhalb der Menschheit die unmittelbar beabsichtigten Effekte des Wollens in der Richtung des endgiltigen Effektes, nämlich des Fortschrittes, liegen und daſs andererseits auch bei dem höheren Typus die unmittelbar gewollten Effekte stets weit hinter den endgiltig sich daraus ergebenden zurückbleiben. Der Unterschied verwandelt sich so aus einem solchen des Wesens in einen solchen des Grades, allein es bleibt immer noch die Verschiedenheit des Abstandes zwischen den gewollten und den erreichten Effekten in den beiden Fällen so groſs, daſs wir mit vollem Recht von zwei verschiedenen Typen reden können.

Der höhere Typus, den wir als den des geschichtlichen Lebens bezeichnen, ist auſser durch das subjektive Merkmal der bewuſsten Teilnahme noch durch das objektive Merkmal der Stetigkeit ausgezeichnet. Freilich ist hier der Gegensatz kein vollständiger, da wir bei dem tieferen Typus, den wir der Kürze halber als den der Chronologie bezeichnen wollen, teilweise auch einen stetigen, häufiger freilich den unstetigen Fortschritt finden. In der stärksten Ausprägung bemerken wir diesen unsteten Fortschritt bei den groſsen religiösen und politischen Bewegungen der nomadischen Halbkulturvölker, in denen sich, sofern die Bedingung der bewuſsten Teilnahme hier einigermaſsen erfüllt ist, gleichsam Anfänge des geschichtlichen Lebens darstellen, welche stets rasch wieder abreiſsen. Daneben zeigt die Halbkultur noch zwei ausgeprägte Typen: erstens Dauertypen nach Art des alten ägyptischen und des heutigen chinesischen Reiches und zweitens den Typus eines langsamen Aufsteigens, wo seſshafte Völker die befruchtende Wirkung einer fortgesetzten Vermischung mit nomadischen Halbkulturvölkern erfahren.

Wir wollen uns im Bereich der Natur- und Halbkulturvölker im wesentlichen auf die Betrachtung der eben genannten drei Typen beschränken, von denen die beiden letzten auf die Halbkultur beschränkt sind, während wir Anfänge des geschichtlichen Lebens im Zusammenhange mit dem Auftreten groſser Herrschergestalten gelegentlich auch bei den Naturvölkern beobachten. So gewahrte Wissmann z. B. im äquatorialen Afrika bei den Baschilange und Baluba eine Entwicklung auf eine umfassende politische Einheit hin, deren friedliche Tendenz durch den Herrscher Kalamba absichtlich gestärkt wurde. Ehe wir jedoch auf das einzelne eingehen, erfordert von den beiden Gegen-

sätzen, welche das geschichtliche Leben der Vollkultur von den tieferen Stufen trennen, der zwischen Stetigkeit und Unstetigkeit noch eine ausführlichere Erörterung. Dieser Gegensatz wurzelt eng in der Verschiedenheit der beiden Typen des geistigen Lebens, die unsere ganze Betrachtung zu Grunde legt. Verstehen wir unter Stetigkeit allgemein die Nachwirkung früherer Erlebnisse, so ist der höhere Typus, der Typus mit willkürlichen Bewufstseinsvorgängen, offenbar durch eine gröfsere Stärke der Stetigkeit ausgezeichnet, und zwar äufsert sich diese Stetigkeit nach zwei Seiten hin. Erstens ist die Energieverteilung bei dem Ablaufe des individuellen geistigen Lebens eine gleichmäfsigere, da die einzelnen Vorgänge nicht ohne inneren Zusammenhang unvermittelt neben einander stehen, vielmehr vermöge ihrer vielseitigen Verbindungen stets ein Ausgleich in der Stärke der Erregung stattfindet. Im Gegensatz dazu schwankt bei den Naturvölkern der Ablauf der Bewufstseinsvorgänge, da er nach dem Mechanismus der Associationen verläuft und daher vorwiegend von aufsen, weniger von innen bestimmt wird, sich also in strenger Abhängigkeit von den äufseren Reizen befindet, zwischen starker Erregung und teilnamloser Gleichgiltigkeit hin und her: äufsere Einwirkungen pflegen eventuell tumultuarische Entladungen hervorzurufen, während bei dem Mangel äufserer Anreize das Leben fast einschläft. In der That wechselt das Leben der Neger und Indianer durchweg zwischen Zeiten stumpfer Gleichgiltigkeit und Ruhe und Zeiten starker Erregungen, wo es sich um Nahrungserwerb, um Krieg, um Gelage, um geschlechtliche Erregungen und dergleichen handelt. Zweitens äufsert sich jene Stetigkeit in der gröfseren Nachhaltigkeit der Bemühungen — eine Nachhaltigkeit, die über das Bereich des individuellen Lebens hinausgeht und im Bereiche des geschichtlichen Lebens zu dem festen Bande der Kontinuität sich gestaltet, welches die auf einander folgenden Geschlechter zu einem Ganzen verknüpft. Ein solcher Zusammenhang ist nur bei dem Vorherrschen willkürlicher Willensakte denkbar, während die Wirksamkeit triebartiger Willensregungen die Dauer ihrer äufseren Anreize in der Regel nicht überdauert. Im Gegensatz zu dem planmäfsigen Handeln der Kulturvölker ist daher das Verhalten des einzelnen wie der Gesammtheit bei den Naturvölkern durch eine grofse Unberechenbarkeit gekennzeichnet. Mit Recht hat schon Quetelet darauf hingewiesen, dafs die Moralstatistik gerade bei den höchststehenden Völkern den ergiebigsten Boden findet, weil bei dem gebildeten Menschen die Regelmäfsigkeit und die Berechenbarkeit seiner einzelnen Handlungen

am gröſsten ist[1]. Den stärksten Gegensatz dazu bildet das bekannte widerspruchsvolle Benehmen der Naturvölker, das allen mit ihnen in Berührung kommenden Europäern soviel zu schaffen macht, weil sie nie mit Sicherheit auf die Dauer einer freundlichen und friedlichen Stimmung rechnen können.

Die allgemeine Unstetigkeit bei den Naturvölkern äuſsert sich bei denjenigen chronologischen Erscheinungen, die wir als Anfänge des geschichtlichen Lebens bezeichnen und die wir jetzt näher betrachten wollen, vorzüglich nach drei Richtungen: ihr politisches, wirtschaftliches und sociales Leben ist erstens durch eine ausgeprägte Abhängigkeit von einzelnen Individuen, zweitens durch die Gefahr einer raschen Abnutzung der treibenden Ideen und drittens durch seine innere Ergebnislosigkeit gekennzeichnet. Wir wollen diese drei Eigentümlichkeiten, die eng mit einander verknüpft sind, zunächst an einigen Beispielen erläutern. Die Mahdistenbewegung im ägyptischen Sudan war das Werk eines einzigen Mannes und ist schon unter seinem nächsten Nachfolger, einer kühlen, berechnenden Natur, die nicht mehr zu begeistern, sondern nur zu schrecken vermag und nur durch Furcht und Strenge das Reich zusammenzuhalten versucht, erstarrt, abgesehen von einzelnen losgelösten Gruppen, die sich um einzelne neue Führer geschart haben. Daſs sie so viele Kräfte vergeudet hat, ohne etwas Dauerndes zu erreichen, ist typisch. Ähnlich überkommt uns bei einem Blick auf die Bewegungen der Türken, auf ihre Zerstörung des islamitischen Weltreiches das Gefühl der Müdigkeit und des Ekels gegenüber diesem nimmer enden wollenden, finsteren Gewoge von Krieg und Kämpfen, in dem nirgends auch nur ein Funke einer religiösen oder nationalen Idee vorübergehend aufleuchtet, und das nirgends eine einigermaſsen befriedigende Staatsordnung erzeugt hat. Hier sind in der That unendliche Kräfte vergeudet, hier ist unendliches Elend unter den Menschen angerichtet. Nicht eine staatliche oder gesetzgeberische Einrichtung von einem gewissen Werte, nicht eine neue Wendung oder Auffassung der religiösen Überlieferung, nicht eine wissenschaftliche Leistung, nicht einen Anlauf zu künstlerischen Bestrebungen verdankt die islamitische Welt den Türken[2]. Würdig treten ihnen die Mongolen unter Dschingiskan zur Seite: „das einzige Denkmal, das sie aufrichteten, bestand in den Köpfen der Erschlagenen“[3].

[1] Quetelet, System social S. 96.
[2] A. Müller, Geschichte des Islam II, 192.
[3] Ranke, Epochen S. 115.

Auch die Geschichte des Islam besteht aus einer Reihe unzusammenhängender Bewegungen, bei denen durch einzelne hervorragende Individuen die religiöse Begeisterung plötzlich zum Aufflammen gebracht wird. Diese Individuen stehen im schärfsten Gegensatze zu der grofsen Masse, die sie mit sich reifsen. Die Masse ist zu eigenen Leistungen deswegen unfähig, weil ihr seelisches Leben durchaus noch in Form der spielenden Energie verläuft, d. h. weil ihre Kräfte ins Leere verströmen ohne bestimmte Ziele beharrlich zu verfolgen. Eine Direktive kann ihnen daher nur von einzelnen über sie hinausragenden Personen erteilt werden, und zwar kann diese Direktive in solchem Falle um so nachhaltiger wirken, weil die eigene Energie der beherrschten Masse durch keinerlei höhere Interessen in Anspruch genommen sich ihnen unbeschränkt zur Verfügung stellt. Der Islam hat demgemäfs stets dort am stärksten gewirkt, wo er auf keine höhere Gesittung traf: so bei den turanischen Steppenvölkern stärker als bei den sefshaften Iraniern, die bereits eine eigene Litteratur besafsen, bei dem nomadischen und halbnomadischen Araber stärker als bei dem handeltreibenden und toleranten Städter[1]. Bezeichnend für diese Dinge erklärte ein afrikanischer Negerfürst einem Europäer gelegentlich, seine Unterthanen leisteten alles, was er befehle[2]. Man muss dabei beachten, wie einfach die Werkzeuge dieser Völker sind, und wie Grofsartiges z. B. die alten Ägypter in ihren Pyramiden oder die Römer in ihren Wegebauten, z. B. der Felsenstrafse am Eisernen Thore, mit verhältnismäfsig primitiven Mitteln geleistet haben.

Ein Grund für das plötzliche Abbrechen politischer und religiöser Bewegungen liegt auch in der Beschaffenheit der treibenden Ideen und dem von ihnen in den Massen erweckten Gefühle. Es ist schon eine Erfahrung des individuellen Lebens, dafs jedes Gefühl durch häufige Wiederholung sich allmählich bis zum völligen Erlöschen abschwächt. Das gilt auch für das seelische Leben der Gesamtheit. Die Ideen und Aufgaben, die die Begeisterung der Massen entflammen, nutzen sich mit der Zeit ab, wenn diese Zeit auch im günstigsten Falle mehrere Generationen lang dauern mag, und verlangen nach einem Ersatz. Dieser Ersatz hängt hier aber völlig vom Zufall ab, ganz im Gegensatz zu der Stufe der Vollkultur. Dort tritt uns nämlich als bestimmendes Moment die Thatsache der stetigen Entwicklung entgegen, vermöge deren die Triebe, Ziele und

[1] Vámbéry, Der Islam S. 34. 38.
[2] Frobenius, Afrikanische Bautypen S. 8.

Ideen einer steten Umwandlung unterworfen sind und so sich aus sich selbst heraus fortwährend verjüngen und gleichsam erneuern, derart daſs auch das an sie geknüpfte Gefühlsleben vor der Gefahr der Abschwächung und des Erlöschens bewahrt bleibt. Die Aufwallungen und Ergüsse der Begeisterung bei den Natur- und Halbkulturvölkern sind daher häufig von so vorübergehender Art, daſs sie selbst kurze Miſserfolge nicht überstehen. Was uns Cäsar von den alten Galliern erzählt, daſs sie stürmisch und rasch begeistert zum Angriff sind, aber beim ersten Miſserfolge schlaff werden, gilt allgemein für tiefer stehende Völker. Von den Persern z. B. sagt ein Kenner: „Was ihnen fehlt, ist die Stetigkeit. Gelingt es ihnen, den Feind niederzuwerfen, solange das erste Feuer der Begeisterung fortglüht, so ist ihre Haltung vortrefflich; in dem Augenblick aber, wo irgend ein beliebiger Zufall ihnen den Erfolg zweifelhaft werden läſst, geben sie sofort alles verloren, und nichts kann sie alsdann von schimpflicher Flucht zurückhalten“ [1].

Suchen wir für das ganze ziellose Hin- und Herwogen im Leben tieferstehender Völker nach einem äuſseren Symbol, so fallen uns Schillers Worte ein: Rauch ist alles ird'sche Leben. Es ist eine merkwürdige Übereinstimmung, daſs ein russischer Schriftsteller bei dem Versuche den Kulturzustand seines Volkes zu charakterisieren genau auf dasselbe Symbol verfällt. Turgenjew sagt in dem Roman „Rauch“ von dem Helden: „Alles schien ihm plötzlich Rauch zu sein: das eigene Leben, das russische Leben. Alles Rauch und Dampf, dachte er; alles ändert sich unaufhörlich, immer wieder neue Bilder, Erscheinungen, und in Wirklichkeit bleibt es doch stets dasselbe; alles Eitelkeit; alles strebt irgendwo hin; alles verschwindet wieder spurlos, ohne etwas erreicht zu haben; ein anderer Wind, und alles wirft sich auf die entgegengesetzte Seite und wieder ganz dasselbe Spiel.“

Ein ähnliches trostloses Gefühl überkam bereits Barth bei seinen Bemühungen die Geschichte der sudanesischen Völker zu entziffern: er sah Völkerwoge auf Völkerwoge sich heranwälzen in Gestalt nomadischer Araberhorden, sich über die seſshaften Neger als Eroberungsschicht lagern, mit ihnen verschmelzen, um wieder von neuen Schichten überlagert zu werden; ein ewiges, sich wiederholendes Spiel ohne erkennbare Ziele. In Wirklichkeit freilich erweist sich gerade hier der Augenschein als täuschend. Statt des zwecklosen Spieles liegt hier in Wirklichkeit eine langsame Entwicklung zum Höheren vor,

[1] A. Müller, Geschichte des Islam II, 5.

nämlich ein Emportreiben der trägen Negermassen durch immer erneutes Angliedern höher veranlagter Elemente, ein Vorgang, der sich überall bei der Berührung sefshafter Halbkulturvölker mit angrenzenden nomadischen Stämmen wiederholt. Allein die Entwicklung, die sich hier vollzieht, ist keine Geschichte im engeren Sinne, sie ist vielmehr vergleichbar derjenigen Entwicklung, die sich auch in der tierischen Welt vollzieht, und die auch im Gebiete der Sprache, Sitte und Mythologie bei den Naturvölkern vor sich geht, sofern sie sich ohne Wissen und Wollen der Beteiligten abspielt[1].

Aufser jenem zwecklosen Hin- und Herwogen und dem Typus des langsamen Aufsteigens treffen wir an gewissen Stellen der Erdoberfläche und bei gewissen Halbkulturvölkern politische und wirtschaftliche Zustände, die uns an die sogenannten Dauertypen in der organischen Welt erinnern. Der Mangel äufserer Anreize und eine feste sociale Organisation führen hier zu einer Erstarrung, innerhalb deren nur ein langsames, nach Art eines Naturprocesses vor sich gehendes Fortschreiten im Bereich der Sitte, Sprache, des socialen und religiösen Lebens u. s. w. erkennbar ist. An das echte geschichtliche Leben könnten uns diese Zustände wegen ihrer Stetigkeit erinnern. Auch hier aber fehlt der bewufste Fortschritt, und jenes Weitergehen braucht kein Fortschritt zu sein, sondern kann auch im indifferenten Sinne, oder gar, wie wir z. B. im religiösen Leben der alten Ägypter sehen, nach rückwärts erfolgen: es erfolgen Umwälzungen, aber keine Entwicklungen, und „mumienartig eingesargt stockt im Thale des Nils die Kultur“; „sie zählt die einförmigen Pendelschläge der Zeit, aber die Zeit hat keinen Inhalt“; sie hat Chronologie, aber keine Geschichte im vollen Sinne des Wortes.

Wir wenden uns nun dem Typus des geschichtlichen Lebens zu, wie er uns innerhalb der Vollkultur entgegentritt. Als Inhalt der Geschichte können wir überhaupt die Summe aller willkürlichen Bestrebungen bezeichnen, vermöge deren die Menschen, und zwar nicht blofs die Masse, sondern auch und zwar wesentlich einzelne ihre wirtschaftlichen, socialen, politischen und rein geistigen Zustände zu verändern bestrebt sind. Jeder willkürliche Wille erzeugt, wie wir früher[2] sahen, indem er die verschiedenen Motive des Handelns

[1] Schwerer als das äufsere wirtschaftliche und politische Leben ist in dieser Beziehung das innere rein geistige Leben zu beurteilen. Wir wollen daher nur erwähnen, dafs v. Kremer für das Leben der religiösen Ideen im Islam einen ähnlichen, langsamen, in der Tiefe sich vollziehenden Fortschritt für wahrscheinlich hält (Geschichte der Ideen des Islam S. 184. 188. 222 u. a. St.).

[2] Abschnitt 1 in diesem Kapitel, S. 107.

entweder nach äußerer Zweckmäßigkeit oder nach dem inneren Werte abschätzt, bestimmte Werte und bestimmte Ziele, auf die das Handeln gerichtet ist. Dabei kann jeder erreichte Effekt sofort wieder der Ausgangspunkt neuer Bestrebungen werden, indem aus ihm neue Motive hervorgehen. So eröffnet sich eine Richtung des geistigen Lebens, deren wesentliche Merkmale erstens die Existenz gewisse Werte, die den Naturvölkern abgehen, und zweitens der Zusammenhang oder die Stetigkeit der Entwicklung ist. Und zwar reicht jene Stetigkeit über die einzelnen Individuen und über eine einzelne Generation hinaus und bildet zugleich ein wesentliches Band, welches die auf einander folgenden Generationen und ihre Zustände verknüpft, und ein wesentliches Mittel der Verstärkung, um die gesetzten Ziele zu erreichen. Aus dieser über die Dauer des einzelnen Lebens hinausgreifenden Stetigkeit ergiebt sich sofort eine Beschränkung für die Rolle, welche das einzelne Individuum im geschichtlichen Leben spielen kann. Allerdings tritt uns, wie wir sahen, das freie Individuum nur im Bereiche der Vollkultur entgegen. Aber der Einfluſs, den es auf seine Zeit und sein Volk ausüben kann, ist durch die vorgefundenen Zustände, durch die Naturumgebung und die wirtschaftlichen und rein seelischen Zustände der Gesamtheit erheblich eingeschränkt. Und zwar können wir diese Einschränkung dahin charakterisieren, daſs groſse Männer, welche vorhandene Dispositionen zu erwecken, vorhandene Tendenzen zu verstärken vermögen, auf den Gang der Geschichte verstärkend und gleichsam beschleunigend einwirken, daſs sie aber niemals den Lauf des geschichtlichen Lebens aus den durch die äuſseren Faktoren und die inneren Zustände des seelischen Gesamtlebens im voraus bestimmten Bahnen abzulenken vermögen[1]. Viel eher könnte man einen über diese Beschränkung hinausgreifenden Einfluſs den eine hervorragende Rolle spielenden Individuen im Rahmen der Halbkultur zuschreiben, obwohl diese nur eine gebundene, keine freie Persönlichkeit besitzen und sich daher innerlich nicht so sehr über die Massen erheben, wie es im Bereiche der Vollkultur geschehen kann. Auch hier ist freilich eine gewisse Konkordanz zwischen dem seelischen Leben des Individuums und der Gesamtheit unerläſslich; aber sie ist andererseits entsprechend dem gebundenen Charakter des seelischen Lebens auf dieser Stufe auch selbstverständlich. Der Einfluſs, den einzelne Propheten und Eroberer auf die arabischen, türkischen und mongolischen Nomadenstämme ausgeübt haben, ist vielleicht gröſser als ihn der gröſste Staatsmann im Bereich unserer

[1] Ausführlicheres darüber s. unten Kap. V, Abschnitt 10b.

Vollkultur auszuüben vermochte. Immerhin darf man nicht vergessen, daſs auch hier jene Individuen nur die Gelegenheitsursache bilden, daſs sie gleichsam nur die vorhandene latente Energie der Masse auslösen und daſs, wie die häufige Wiederholung derartiger Bewegungen bei jenen Völkern zeigt, auch das hervorragendste Individuum hier insofern indifferent erscheint, als derartige leitende Individuen häufig auftreten und daher gleichsam einen Typus in diesen Zuständen bilden, bei dem es auf die individuelle Beschaffenheit des Einzelnen schlieſslich nicht mehr ankommt. In diesem Zusammenhange zeigt sich uns so recht die Einseitigkeit jenes bekannten historischen Individualismus, welcher den Verlauf des ganzen geschichtlichen Lebens als abhängig von einzelnen groſsen Individuen betrachtet. Denn eine solche Abhängigkeit würde sich immer noch eher für die Halbkulturvölker als für die Vollkulturvölker glaubhaft machen lassen und daher jedenfalls keinen entscheidenden Vorzug der letzteren ausmachen. Das Wesen des eigentlichen geschichtlichen Lebens könnte also jedenfalls in einem solchen bestimmenden Einflusse groſser Personen nicht erblickt werden. Es ist kein Zufall, daſs Carlyle in der Reihe seiner Helden auch einen Vertreter der Halbkultur in der Gestalt Mohameds betrachtet. Eine solche Betrachtung würde also die entscheidenden Unterschiede zwischen Halb- und Vollkultur verwischen: sie erweckt dadurch von vornherein unser Miſstrauen und hebt sich durch ihre Einseitigkeit selbst auf.

Neben dem Gebiete der willkürlichen Willensakte bleibt aber auch bei den Kulturvölkern ein weites Gebiet dem unwillkürlichen triebartigen Geschehen überantwortet, vor allem das ganze weite Gebiet der Sitte, der Sprache und gröſstenteils auch des sittlichen Lebens. In dieser Beziehung bleibt die Vollkultur auf der Stufe der Natur- und Halbkulturvölker stehen. Hier herrscht der niedrigere Typus des Fortschrittes, soweit von einem solchen überhaupt zu sprechen ist. Bei der Stetigkeit der Bestrebungen auf dem Gebiete der Willkür, die den Kulturvölkern eigen ist, und die auch auf diese Gebiete zurückwirkt, wird das allerdings, soweit nicht pathologische Erscheinungen wie Verfall und dergl. eintreten, hier durchweg der Fall sein. Von dem geschichtlichen Leben trennen dieses Gebiet zwei unterscheidende Merkmale: erstens der Mangel der Willkür und des Bewuſstseins hinsichtlich der hier vor sich gehenden Veränderungen, und zweitens eng damit zusammenhängend das Erlöschen des Einflusses des Individuums auf diesem Gebiete, das vielmehr ein Gebiet seelischer Massenerscheinungen ist. Die Wissenschaft, die sich mit diesen beschäftigt, die sich gegenwärtig zur Selbständigkeit und zur Aner-

kennung weiterer Kreise durcharbeitende Kulturgeschichte[1], steht daher nach Inhalt wie nach Methode in einem durchgängigen Gegensatz zur eigentlichen Geschichte, obwohl beide naturgemäfs manche Berührungspunkte haben und sowohl in der Forschung wie in der Darstellung leicht ineinander fliefsen. Der Historiker, der es mit den willkürlichen Willensakten einzelner Individuen zu thun hat, mufs und wird stets einen gemäfsigten Individualismus vertreten, wie er ja auch in der That, soweit es sich eben um Gebiete der Willkür handelt, der Wirklichkeit entspricht. Der Kulturhistoriker im Gegenteil hat es von vornherein nur mit dem seelischen Leben der Gesamtheit zu thun, und seine Gefahr besteht daher umgekehrt darin, dafs er den Einflufs des Individuums zwar nicht für sein Gebiet, aber überhaupt unterschätzt.

Das Nebeneinander eines Gebietes rein willkürlichen seelischen Lebens und eines von der Willkür stark beeinflufsten Gebietes ist für alle Vollkultur charakteristisch. Es läfst sich auch darstellen als ein Nebeneinander von beharrenden und wechselnden oder fortschreitenden Elementen. Eine innige Verbindung und Durchdringung von Beharren und Fortschreiten ist in der That allem geschichtlichen Leben charakteristisch. Es ergiebt sich daraus, dafs alles geschichtliche Leben es stets mit einem doppelten Gegensatz zu thun hat: einem Gegensatz zwischen Beharren und Veränderung, der uns auch in Gestalt fortschrittlicher und konservativer Bestrebungen entgegentritt, und einem Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesamtheit. Denn in dem Individuum sind die willkürlichen und zum Fortschritt drängenden Elemente oft stärker als in der Gesamtheit, deren geschichtlichem Leben gegenüber die beharrenden Gebiete der Sitte, Sprache u. s. w. oft retardierend wirken.

Mit diesen beiden Gegensätzen hängt es nun eng zusammen, dafs sich innerhalb der Vollkultur neben der objektiven Thatsache der Geschichte alsbald auch das subjektive Bedürfnis nach der Geschichtswissenschaft und der Sinn für die Geschichte entwickelt[2]. Dieses Bedürfnis beruht vornehmlich auf dem letzterwähnten Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesamtheit. Indem der Einzelne sich nicht mehr widerspruchslos und völlig konform in den Rahmen des Gesamtlebens einfügt, vielmehr an manchen

[1] Rechnet man die Betrachtung der wirtschaftlichen und rechtlichen Zustände mit zur Kulturgeschichte, so pafst die oben gegebene Definition der Kulturgeschichte, da individuelle Faktoren in jenen Gebieten eine grofse Rolle spielen, nur auf einen Teil ihres Gebietes.

[2] Glogau, Abrifs der philosophischen Grundwissenschaften I, 140.

Stellen zu ihm im Verhältnis der Diskordanz steht, wird das Bedürfnis nach einer Erklärung jener Zustände der Gesamtheit bemerkbar. Der Sinn für die Geschichte aber beruht vornehmlich darauf, daſs die Stetigkeit der geschichtlichen Bestrebungen allmählich ihren Trägern zum Bewuſstsein kommt, und daſs sie demgemäſs das Leben ihrer Gesamtheit als das Ergebnis solcher Bestrebungen aufzufassen sich gewöhnen. Es ist lehrreich zu sehen, wie sowohl Bedürfnis wie Sinn für die Geschichte sich im griechischen Altertume erst allmählich entwickelt haben[1]. Einem Manne wie Herodot liegt der Gedanke des Entwickelns und des Fortschrittes noch fern. Das politische Leben scheint ihm noch wie ein Naturprozeſs, nämlich willkürlich bald in aufsteigender, bald in absteigender Linie, vor sich zu gehen. Vieles, was einst groſs war, ist jetzt klein, vieles umgekehrt[2]. Als den Grund des geschichtlichen Geschehens vermag er nur den Neid der Götter anzugeben; so wenig ist ihm noch die Wirksamkeit der menschlichen Bestrebungen im Bereiche des politischen Lebens zum Bewuſstsein gekommen. Welcher Fortschritt dagegen bei Thucydides. der die treibende Macht in der griechischen Geschichte in dem Verhängnis des athenischen Staates, d. h. in einer inneren Notwendigkeit erblickte[3].

Blicken wir jetzt zum Schluſs noch einmal auf den ganzen Gegensatz zwischen geschichtlichem und geschichtslosem Leben zurück, so erinnert er uns an die früher durchgeführte Unterscheidung zwischen spielender und organisierter Energie. Es ist in der That derselbe Gegensatz, welcher uns dort nach seiner subjektiven und individuellen, hier nach seiner objektiven und socialen Seite entgegentritt. Es sind lediglich andere Ausdrücke für den Gegensatz der spielenden und der organisierten Energie, wenn wir im Leben der geschichtslosen Völker den Typus höchst langsamer und fast unmerklicher Fortschritte und eventuell den Typus sprunghafter Bewegungen, im Leben der geschichtlichen Völker dagegen den Typus des stetigen und bewuſsten Fortschrittes repräsentiert finden. Noch deutlicher wird uns der innere Zusammenhang beider Unterschiede, wenn wir auf den Begriff der Stetigkeit zurückgreifen. Verstehen wir unter Stetigkeit des seelischen Lebens allgemein die Fähigkeit sich von früheren Erlebnissen beeinflussen zu lassen, mag sich dieser Zusammenhang im Rahmen eines einzelnen Individuums oder im Bereich einer ganzen Kette von Generationen abspielen, so hängt diese Stetig-

[1] Vgl. Glogau a. a. O.

[2] Herodot I, 5, 2. I, 32. 20.

[3] Roscher, Leben des Thucydides S. 195.

keit einerseits ebenso eng mit einer organisierten und planmäſsigen, weil eben von früheren Erlebnissen und Erfahrungen beeinfluſsten Verausgabung der seelischen Energie zusammen, wie sie andrerseits das Wesen des geschichtlichen Lebens und des geschichtlichen Fortschrittes ausdrückt.

Im socialen Leben ist die Stetigkeit das Wesentlichste des geschichtlichen Lebens. Die Fähigkeit, sich von früheren Erlebnissen und Erfahrungen beeinflussen, wenn auch nicht bestimmen zu lassen, bedeutet eine unentwirrbare Verschlingung von Beharren und Fortschritt. Das geschichtliche Leben entfaltet sich daher um so reiner und ungetrübter, je besser die Durchdringung jener beiden entgegengesetzten Eigenschaften gelingt. Nach beiden Seiten kann ein Abweichen von dieser glücklichen Mitte erfolgen; zumal die Gefahr einer zu langsamen Entwicklung schlieſst die Stetigkeit des seelischen Lebens ihrer ganzen Natur nach unleugenbar in sich. Denn das Nachwirken früherer Erlebnisse ist oft von so ausgedehnter Natur, daſs es fast den Charakter eines die freie Umbildung ausschlieſsenden Umstandes annimmt. Ein strenges, of fast grausam erscheinendes Gesetz bindet das Leben der gegenwärtigen Geschlechter an die Erlebnisse und Erwerbungen ihrer ältesten Vorfahren uud läſst im Bereich unserer Kultur und unseres ganzen körperlichen und geistigen Lebens noch Dinge und Übelstände bestehen, die uns gelegentlich, wie zum Beispiel die ausgedehnte wirtschaftliche Grundlage unseres ganzen Lebens, gegenüber der zunehmenden Vergeistigung höherer Kulturstufen fremdartig wie die Überreste eines vorweltlichen Lebens anmuten, fremdartig wie den Zoologen innerhalb der heutigen Tierwelt die Relicktenfaunen manches ehemaligen Meeresbeckens. So treten auch der idealeren Gestaltung unseres Lebens in der Natur des Menschen so manche altvererbte rückständige Eigenschaften hemmend entgegen, für deren fremdartigen, unserem eigenen höheren Geistesfluge sich widersetzenden Charakter Ibsen den treffenden Namen der Gespenster geschaffen hat [1].

8. Die Affekte.

Wir können bei dieser Betrachtung von dem Widerstreite ausgehen, der im Gefühlsleben überhaupt zwischen der Stärke und der Dauer der Gefühle besteht, derartig daſs starke Gefühle in der Regel bald vorübergehen, anhaltende Gefühle umgekehrt in der Regel

[1] Vgl. hierzu unten Kap. V, Abschnitt 11.

schwächerer Natur sind. Es hängt dieser Gegensatz mit der früher durchgeführten Unterscheidung zwischen den beiden verschiedenen Arten der Verwendung der seelischen Energie zusammen, nämlich der spielenden und organisierten Energie. Starke und vorübergehende Affekte verknüpfen sich mit der ersteren, schwache und andauernde mit der letzteren Form, und zwar beruht dieser Zusammenhang in beiden Fällen auf einer Wechselwirkung. Schon im Bereiche des individuellen Lebens können wir diese beim Auftreten starker Affekte beobachten. Ein auftretender starker Affekt wirkt zunächst hemmend auf den Verlauf der Vorstellungen und das intellektuelle Leben überhaupt ein, indem er alle mit dem Gegenstande des Affektes in Zusammenhang stehenden Vorstellungen ebensosehr anzieht, wie er andere auszuschließen sich bemüht. So wirkt der Affekt hemmend auf den stetigen Abfluß der Vorstellungen ein und bewirkt eine gewisse Verengung des Bewußtseins. Die durch den Affekt hervorgerufenen verwandten Vorstellungen wirken nun aber ihrerseits wieder verstärkend auf den ursprünglichen Affekt ein. Die so hervorgerufene Unstetigkeit und Verengung des Bewußtseins kann sich bekanntlich sogar bis zur Geisteskrankheit steigern, und auch hier können wir dann dieselbe Wechselwirkung zwischen Affekt und Unstetigkeit des seelischen Lebens besonders bei den Fällen progressiver Paralyse beobachten. Durch die Beschränkung des Vorstellungsverlaufes auf den Gegenstand des Affektes wird dieser in krankhafter Weise bis zur äußersten Erregung gesteigert, und diese äußerste Erregung wirkt dann abermals verengend und verarmend auf das Bewußtsein ein, so daß dieses schließlich, wenn die Erregungszustände schwinden, einem ausgebrannten Krater gleicht[1].

Wenn umgekehrt die seelische Energie in stetiger und organisierter Weise verbraucht wird, sind daher starke Affekte von vornherein so ziemlich ausgeschlossen, und zwar können wir auch hier die Thatsache der Wechselwirkung beobachten. Einerseits wirkt die Stetigkeit des Wollens, die Unterordnung niederer unter höhere Antriebe hemmend auf den Affekt ein, ja sie hat dessen Beschränkung zur Voraussetzung, da ohne sie eine solche Unterordnung nicht stattfinden kann; andererseits begünstigt umgekehrt eine solche Beschränkung die Unterordnung. Ein reich entwickeltes, von regem intellektuellen Leben angefülltes Bewußtsein hat überhaupt nicht soviel überschüssige Energie zur Verfügung, wie sie zur Entwicklung starker Affekte erforderlich ist, und umgekehrt wirkt eine solche

[1] Wundt, Physiologische Psychologie 3. Aufl. II, 462.

Zurückdrängung der Affekte förderlich auf die Stetigkeit und Regsamkeit des intellektuellen Lebens ein, indem sie Hemmungen ausschliefst.

Wir beobachten demnach einen durchgängigen Gegensatz zwischen Natur- und Kulturvölkern derart, dafs bei den ersteren starke und vorübergehende Affekte überwiegen, bei den letzteren schwächere und beharrlichere Gefühle. Dieser Widerstreit zwischen Stärke und Dauer der Gefühle läfst sich aber über das Menschenreich hinaus bis ins Tierreich verfolgen. Die Tierwelt besitzt in noch viel stärkerem Mafse als die Naturvölker die Eigenschaft, von starken und rasch vorübergehenden Affekten beherrscht zu sein, und zwar können wir auch hier schon teilweise eine Abnahme der Stärke und eine Zunahme der Beharrlichkeit mit der aufsteigenden Höhe der Entwicklung verfolgen. Unter den Säugetieren sind die raubtierähnlichen Beuteltiere wohl diejenigen, welche in der stärksten und abstofsendsten Weise von ihren momentanen Leidenschaften beherrscht werden, denen besinnungslose Wut und Raserei in noch viel stärkerem Mafse eigen ist als den eigentlichen Raubtieren. Neben diesen erscheinen wiederum die Affen bereits als ruhigere Wesen. Besonders eine Eigenschaft ist es, die die höhere Tierwelt in dieser Beziehung in einen durchgängigen Gegensatz zum Menschen stellt: ihr geschlechtliches Leben. Es ist in Gestalt der Brunst auf bestimmte Zeiten beschränkt, äufsert sich dann aber mit einer aufserordentlichen, besonders dem Zusammenleben der Tiere leicht verhängnisvoll werdenden Heftigkeit. Das Fehlen der Brunstzeit hat gewifs von vornherein einen äufserst wertvollen Vorzug der Menschheit ausgemacht. Das geschlechtliche Leben konnte hier die seelische Energie nicht mehr in einer so ausschliefslichen und erschöpfenden Weise in Anspruch nehmen und insbesondere dem socialen Leben nicht mehr so hindernd in den Weg treten wie bei den Tieren.

Wenden wir uns nun zu den Naturvölkern, so finden wir bei ihnen durchgängig eine Neigung zu heftigen und plötzlichen Gefühlsentladungen. Tanz und Gelage, häufig in der wildesten und ausschweifendsten Form, sind ebenso häufig bei allen wie der Gebrauch der stärksten Berauschungs- und Betäubungsmittel. Für die geräuschvolle und gleichsam luxuriöse Weise, mit der die Geschäfte des täglichen Lebens mit Vorliebe von allen tieferstehenden Völkern wie auch bei uns von den ungebildeten Massen verrichtet werden, typisch ist die Schilderung, die uns ein Kenner von dem Gebahren eines russischen Volksarztes in einem seine Kräfte übersteigenden Distrikt entwirft: „Ein ewiges Fluchen und Schimpfen gegen die Patienten ist

ihm eigen. Wenn die Weiber Bescheinigungen erbitten, versteht er sie nicht, kann ihre Identität nicht feststellen, schimpft über sie, die Obrigkeit u. s. w.."[1].

Die wilden Tänze der Naturvölker sind oft geschildert. Wir gedenken hier nur der Musik, die in der Regel bei ihnen eine grofse Rolle spielt. Zu der Vorliebe für starke Affekte pafst der Charakter, den sie hier wie überhaupt bei den Naturvölkern zeigt. Der Rhythmus spielt bei ihr bekanntlich die Hauptrolle, während die Melodik sehr in den Hintergrund tritt. Aber auch der Rhythmus tritt vielfach vor der Absicht zurück, lediglich einen möglichst starken Nervenreiz auszuüben. So bestand das Konzert, das Passarge einmal in Ngaumdere von drei Trompetern dargebracht wurde, darin, dafs ein jeder aus Leibeskräften anscheinend ohne Rhythmus und ohne Rücksicht auf seine Kollegen seine Tuba blies[2].

Eine Voraussetzung für diesen Zustand des seelischen Lebens bildet die Neigung, die seelische Energie bei jedem äufseren Anlafs in tumultuarischer Weise zu entladen. Demgemäfs finden wir bei den Naturvölkern eine gewisse Reizbarkeit weit verbreitet. Von den Lappen und Samojeden heifst es, dafs ihre Frauen beim Anblick von etwas Ungewöhnlichem häufig aufser sich geraten. Pfeifen, Geräusch, unvorhergesehene Berührungen erschrecken manchen Grönländer oder Jakuten bis zur Ohnmacht; jede unvermutete Berührung, jeder unvermutete Zuruf oder eine fürchterliche und schleunige Erscheinung bringen sie aufser sich und oft soweit, dafs sie das erste Beil oder Messer erfassen und damit verwunden, wen sie erreichen[3].

Die Neigung zu solchen plötzlichen Entladungen der seelischen Energie in explosiven Formen finden wir auch bei anscheinend ruhigen und phlegmatischen Völkern noch in auffallender Weise verbreitet. In den Geheimbünden der Chinesen beobachtet man oft ein solches plötzliches Auflodern; es sind unerklärliche Anfälle von Streit- und Rauflust, welche von den Geheimbünden genährt werden, und man ist nie sicher, wann und mit welchem Grade von Heftigkeit sie ausbrechen. Sie stellen sich dann dar als eine von jenen revolutionären Aufregungen, welche diesem Volke fast komisch zu Gesichte stehen[4]. Auch im Leben der Japaner, sowohl dem individuellen wie dem socialen, wechseln lange Perioden der Ruhe und Schläfrigkeit mit plötzlichem Erwachen und ungestümen Ausbrüchen ab: „die Fanfaren des

[1] Von Samson-Himmelstjerna, Die Verlumpung in Rufsland S. 88.
[2] Passarge, Adamaua S. 276, auch S. 104 u. 268.
[3] Flügel, Das Ich, 3. Aufl. S. 35.
[4] Ratzel, Chinesische Auswanderung S. 207.

Karneval dringen mitten durch den Nebel der Melancholie"[1]. Ähnlich finden wir bei den Malaien trotz ihrer verhältnismäfsig hohen Kultur und ihres ernsten, gehaltenen Wesens häufig eine verborgene Wildheit unvermutet zu Tage treten. Bei den Ilongoten z. B. bemühen sich katholische Missionare seit dreihundert Jahren, hatten aber noch in unserem Jahrhundert plötzliche blutige Überfälle und gründliche Zerstörungen ihrer Missionen zu erleiden[2].

Hierher gehört insbesondere auch die Thatsache, dafs bei den Naturvölkern und Halbkulturvölkern die geschlechtliche Liebe häufig in Form einer verzehrenden Leidenschaft auftritt. Die schwärmerischen Worte, mit denen ein Araber die Kraft der unbegrenzten Liebesleidenschaft seinem Stamme zu- und dem berechnenden kalten Europäer absprach, haben wir oben in einem anderen Zusammenhange angeführt[3]. Von Arabern wird uns wiederholt erzählt, dafs sie durch den Anblick geliebter Frauen bis zur Ohnmacht ergriffen wurden, und Ähnliches wird aus dem Mittelalter berichtet[4].

Auf religiösem Gebiete haben wir hier an jene tumultuarischen Regungen zu erinnern, welche, mit neuer Religions- oder Sektenbildung zusammenhängend, häufig eine ebenso verzehrende wie rasch vorübergehende Kraft entfaltet haben. Eine psychologische Vorstellung von den Kräften, welche diese Bewegungen tragen, gewinnen wir durch die vielen Erzählungen, welche die tiefe Wirkung bezeugen, die der Koran auf die gläubigen Gemüter ausübte. So wurde einer beim Anhören von Koranversen zu Thränen gerührt und vor Erregung ohnmächtig, ein anderer war nicht im Stande, die Verse anzuhören, weil sie ihn so ergriffen, dafs er ohnmächtig wurde, ein dritter äufserte: „Das schien mir, als wollte mir das Herz brechen". Ein vierter, der nachts betete und dem man Koranverse durchs Schlüsselloch zurief, starb vor Erregung[5].

Fassen wir an den starken Affekten der Naturvölker besonders ihr unvermitteltes Abbrechen ins Auge, so werden wir wiederum an die Unstetigkeit gemahnt, die ihr ganzes Wesen bis ins Mark durchdringt. Sie äufsert sich hier schon in dem plötzlichen Umschlage der Stimmung nach schwerer Bekümmerung in eine gedankenlose Heiterkeit, die vermöge ihres kurzen Gedächtnisses bei der nächsten Gelegenheit eintritt. Vor allem aber rechnen wir hierher die Häufig-

[1] Rein, Japan I, 457.
[2] Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. II, 376.
[3] S. 115.
[4] Lamprecht, Deutsche Geschichte IV, 261.
[5] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam S. 80.

keit des Wahnsinns bei den Naturvölkern, dessen Ausbruch teils im Anschlufs und als Folge starker, die Nerven überreizender Entladungen orgiastischer Affekte wie religiöser Tänze u. s. w., teils ohne das bald individuell, bald epidemisch so häufig beobachtet ist. Bedroht auf der Höhe der Vollkultur der überanstrengende Kulturapparat den Menschen mit der Gefahr der geistigen Erkrankung, so schafft sich auf tieferer Stufe der Mensch diese Gefahr vor allem selbst durch die unökonomische Verwendung seiner psychischen Kräfte.

Bei den Vollkulturvölkern treten uns derartige explosive Entladungen nur noch als Abnormitäten und Rückfälle entgegen. Wir haben schon früher gesehen, wie eine der bedenklichsten Formen dieser Entladungen, der Fanatismus, an der Schwelle der Vollkultur erlischt. Die fanatischen Hexenverfolgungen des Mittelalters ragen in die Neuzeit nur als ein vereinzelter Anachronismus hinein. Derselbe Gegensatz herrscht zwischen orientalischer Ekstase und hellenischer Ruhe: die wilden orgiastischen Kulte der Göttermutter in Kleinasien fanden in Griechenland nur eine beschränkte und gemäfsigte Aufnahme, auch so noch uns fremdartig im Rahmen der mafsvollen griechischen Schönheit anmutend. Ohne von diesen Dingen eine generelle Vorstellung zu haben, hat schon vor hundert Jahren Lessing den Unterschied der alten Germanen und des griechischen Volkes treffend mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Bei den Griechen war der Heroismus wie die verborgenen Funken im Kiesel, die ruhig schlafen, solange keine äufsere Gewalt sie weckt, und dem Stein weder seine Klarheit noch seine Kälte nehmen. Bei den Barbaren war der Heroismus eine helle fressende Flamme, die immer tobte und jede andere gute Eigenschaft in sich verzehrte oder wenigstens schwärzte.“ Wir können diesen Worten, welche nicht nur den Thatsachen, sondern auch ihrem kausalen Zusammenhang gerecht werden, nur die eine Bemerkung hinzufügen, dafs es sich hier weniger um Unterschiede des Volksgeistes an sich als vielmehr um Unterschiede der Kulturstufen handelt. Charakteristisch in dieser Beziehung ist auch der von Lippert betonte Unterschied in der Verwendung der berauschenden und betäubenden Genufsmittel bei Natur- und Kulturvölkern. Bei den ersteren ist es dabei auf Betäubung und Berauschung abgesehen, bei den letzteren auf einen mafsvolleren Genufs, wie die Griechen ihn sich im gemischten Wein verschafften, auf eine gehobene und fröhliche Stimmung mehr als auf eine wirkliche Berauschung[1].

Wo sich derartige Affekte in erheblichem Mafse bethätigen, haben

[1] Lippert, Kulturgeschichte I, 623.

wir es stets mit Rückfällen zu thun. Die politischen Leidenschaften der Massen haben in der französischen Revolution derartige Orgien gefeiert, allein eine solche Revolution läfst auch die Vollkultur vorübergehend wieder auf ein tieferes Niveau herabsinken. Geschlechtliche Orgien sind auch im Rahmen unserer Vollkultur nicht völlig verschwunden, allein sie müssen sich ins Dunkel flüchten, weil das öffentliche Bewufstsein sie mit Recht als kulturfeindlich verfolgt. Bis zu einem gewissen Grade wird freilich das Geschlechtsleben immer zu derartigen Regungen Anlafs geben. Allein nirgends steht der Mensch auch der Natur näher und der Vergeistigung der Vollkultur ferner als gerade auf diesem Gebiete, wo seine tierische Grundlage sich am ausgeprägtesten bethätigt. Indem die gute Sitte über derartige Dinge einen Schleier wirft, erkennt sie instinktiv an, dafs hier ein kulturfeindliches Element, gleichsam ein Überrest tierischer Unkultur vorliegt. Andrerseits darf man dabei freilich auch nicht vergessen, dafs solche starke Affekte in der Ökonomie des seelischen Lebens als eine Art Entladung überschüssiger Kräfte eine heilsame und wohlthätige Rolle spielen können.

Wir wollen in diesem Zusammenhange dem Affekte der geschlechtlichen Liebe noch einige Worte widmen. Wir sind gewohnt sie in einem verklärten Lichte zu schauen, weil die Poesie mit einer wohl vielfach durch den Mangel an heroischen Stoffen hervorgerufenen oder wenigstens geförderten Einseitigkeit, die der Würde ihres Berufes nicht überall entspricht, über diese Leidenschaft den Glanz einer romantischen Verklärung ausgebreitet hat. Schon die Thatsache, dafs es sich hier um eine eigentliche, gelegentlich bekanntlich mit verheerender Gewalt auftretende Leidenschaft handelt, mufs in uns Zweifel an der Berechtigung dieser Anschauung erwecken angesichts der Thatsache, dafs alle explosiven Leidenschaften kulturfeindlich sind. Auch die ablehnende oder wenigstens reservierte Haltung, welche das gesunde Altertum diesem Affekte gegenüber einnahm, sowie andererseits die weite Verbreitung, welche er bei manchen Naturvölkern besitzt, verträgt sich nicht mit der Anschauung, dafs wir in diesen Dingen einen Vorzug unserer Kultur besitzen. Lag auch in der tiefen Stellung, welche die Griechen dem Weibe anwiesen, eine ausgeprägte orientalische Rückständigkeit, so wurde doch ihre Anschauung über diese Dinge dem Wesen der Vollkultur jedenfalls mehr gerecht als die heute die Kunst und teilweise auch das Leben beherrschende. Dafs bei den Griechen die Liebesleidenschaft nicht unbekannt war, zeigen schon die äolischen Dichter. Wenn aber die Griechen diesen Affekt in ihren gesunden Zeiten von der Erhabenheit der Tragödie und des

Epos fernhielten, so thaten sie das, weil sie die Liebe als ein Pathos und zwar als ein passives, nicht als ein heroisches, aktives, als ein demütigendes Unglück empfanden, das den Menschen im Untergang niederdrückte, nicht männlich erhob. Bezeichend dafür, daſs die Liebe bei Äschylus gar keine, bei Sophokles nur in der Phädra eine Rolle spielt und erst bei Euripides, mit dem bereits die Zersetzung der griechischen Vollkultur beginnt, einen weiten Raum einnimmt[1].

Alle übermäſsig starken Affekte besitzen im Bereich der Vollkultur nicht bloſs einen fremdartigen, sondern geradezu einen schädlichen Charakter, weil sie die Stetigkeit der Bestrebungen und die Besonnenheit beeinträchtigen. Ein lehrreiches Beispiel dafür bilden die wirtschaftlichen Krisen der Neuzeit, jene Stockungen des Absatzes, die aus Überproduktion hervorgehen. Ein wesentlicher Grund für ihr Zustandekommen liegt in einer Tendenz des Gefühlslebens zu übertriebenen optimistischen Vorstellungen über den Absatz und einer gewissen dadurch erzeugten Leidenschaft des Produzierens[2]. Wir wollen bei dieser Gelegenheit noch an jenen Ausläufer des Fanatismus der Halbkultur erinnern, der uns in Form eines blinden kritiklosen Enthusiasmus, oft für einen einzelnen Meister, insbesondere auf dem Gebiete der Kunst gegenwärtig so häufig entgegentritt. Das hochmütige Absprechen über jede ablehnende oder auch nur dissentierende Anschauung, gegenüber jedem, der neben den Vorzügen in den Werken eines solchen Kunstpropheten auch seine Fehler sieht, zeugt von einer Stärke des Affektes und einer dadurch hervorgerufenen Verengung des Geistes, welche in der That fast an das Niveau der Halbkultur erinnert.

Suchen wir den hier charakterisierten Gegensatz zwischen den beiden Formen des menschlichen Gefühlslebens mit einem Schlagwort zu kennzeichnen, so können wir in Anlehnung an Nietzsches Erstlingswerk von dionysischen und apollinischen Gemütserregungen reden. In der That entspricht es dem einen Gliede des hier in Rede stehenden Gegensatzes, wenn Nietzsche als dionysisch jene Affekte und Entladungen bezeichnete, wie sie in dem Kultus der Göttermutter und verwandter orientalischer Gottheiten sich bethätigten und in Gestalt des Dionysos- und Demeterkultus ihren Eingang auch in Griechenland fanden, wenn auch ihre asiatische Wildheit hier gedämpft und dem maſsvollen griechischen Wesen assimiliert wurde. Wie verwandt mit diesen Orgien gewisse Erscheinungen unseres Mittelalters, wie das Flagellantentum und die Tanzwut sind, hat man

[1] Rohde, Der griechische Roman S. 27—35.
[2] Wundt, Logik II, 2 S. 625.

öfter bemerkt. Nietzsche führte auf das Eindringen solcher Elemente die Entstehung der Tragödie zurück, und in der That können wir innerhalb der Kunst in der Folge wenn auch in abgeklärter und gleichsam verjüngter Form noch ähnliche Gegensätze zwischen dionysischen und apollinischen Gemütsentladungen beobachten. Wir können von vornherein bestimmen, welches Kunstgebiet am meisten solchen starken Gemütsbewegungen günstig ist. Denn da eine rege Bethätigung der Vorstellungskräfte der Energie der begleitenden Gefühle gewisse Schranken zieht, so ist ihr offenbar diejenige Kunst am günstigsten, welche den Intellekt und das Vorstellungsvermögen am wenigsten in Anspruch nimmt, d. h. also die Musik, welche sich nur an einen Sinn wendet und daher der Entfaltung der begleitenden Gefühle einen weiten Spielraum läſst. Die Frage, warum gerade die Musik eine solche Zauberkraft auf das menschliche Gemüt ausübt, ist zwar auch gegenwärtig noch nicht gelöst. Darwins Erklärung, daſs sie auf einer langen Vererbung gemütlicher Erregung beruhe, welche unsere tierischen Vorfahren beim Liebeswerben erfüllte, hat neuerdings an Wahrscheinlichkeit sehr verloren durch die Einsicht, daſs bei den tieferstehenden Naturvölkern der Charakter der Musik sich immer einseitiger auf den Rhythmus beschränkt, während das melodische Element, mit dem gerade jene Zaubermacht am stärksten verknüpft ist, sich je weiter abwärts um so mehr verliert. Ein groſser Teil jener Wirkung aber dürfte einfach auf dem reciproken Zusammenhang zwischen Klarheit des Vorstellungslebens und Stärke des Gemütslebens beruhen, worauf schon die bekannte Beobachtung hinweist, daſs der Mensch am Abend und im Dunkeln viel stärkeren Gefühlserregungen zugänglich ist als im hellen das Auge und den Intellekt zudringlich beschäftigenden Tageslicht. Diese Auffassung wird unterstützt durch den Hinweis auf das benachbarte Gebiet der Lyrik, deren groſse Schöpfungen umsomehr zum Herzen zu sprechen pflegen, je unbestimmter und allgemeiner die von ihnen erweckten Vorstellungen sind — ein Zusammenhang, für den Heines Loreley und die Mignonlieder typisch sind. So würden wir die Musik als eine dionysische Kunst den übrigen als apollinischen gegenüberstellen können. Von diesen würden wir freilich die Tragödie noch bis zu einem gewissen Grade ebenfalls hierher rechnen müssen, sofern in ihr die ungestüme, alle Schranken siegreich durchbrechende Leidenschaft, d. h. also ein elementares eindeutiges Wollen, wie es nicht für die Kultur-, sondern für die Naturvölker charakteristisch ist, sich ungehemmt entfaltet und auf den Zuschauer in verwandtem Sinne, seiner Leidenschaft gleichsam zu einer Entladung verhelfend, einwirkt.

9. Die Stimmung.

Schon aus dem soeben erörterten Unterschied des Gefühlslebens bei den Natur- und Kulturvölkern läſst sich auf einen entsprechenden Unterschied ihrer Stimmung schlieſsen. Starke Affekte können allerdings ebensowohl wie schwache und anhaltende sowohl trauriger wie freudiger Art sein; allein andererseits enthalten schwache und andauernde Gefühle an sich ein Element der Mäſsigung in sich, welches stark überquellende Freudigkeit auf die Dauer ausschlieſst. Das Überwiegen schwacher und andauernder Gefühle beruht auf einem entsprechenden Überwiegen der Vernunft über die Sinnlichkeit, des planmäſsig berechnenden Wollens über das unwillkürliche, triebartige. Das ganze Leben der Kulturvölker enthält so ein Element von Mäſsigkeit, Besonnenheit und Nüchternheit, welches den überquellenden, grenzenlosen Genuſs und die Freuden des rein sinnlichen Lebens auf ein geringes Maſs einschränkt.

Der so angedeutete Unterschied der Stimmung bestätigt sich nun in der That bei näherem Zusehen durchweg. Den Naturvölkern ist eine gewisse Heiterkeit im Durchschnitt ebenso eigentümlich wie den Kulturvölkern ein gewisser, fast zur Schwermut neigender Ernst. Die Halbkulturvölker nehmen dabei eine gewisse Zwischenstellung ein entsprechend der Thatsache, daſs ihr wirtschaftliches Leben, welches mit seinem gröſseren oder geringeren Maſse von Fürsorge, das es erfordert, im Sinne der Zurückdrängung des sinnlichen Elementes im Leben auf die ganze Art der Stimmung erheblich einwirkt, dem der Kulturvölker verwandt ist, während die rein geistigen Elemente ihrer Kultur, von denen, wie wir gesehen haben, das individuelle wie das sociale Selbstbewuſstsein des Einzelnen bezw. der Gesamtheit abhängt, bedeutend tiefer stehen. Würden wir darnach die Stimmung der Halbkulturvölker etwa in der Mitte zwischen der der Natur- und der der Kulturvölker zu finden erwarten, so wird die Regelmäſsigkeit dieses Verhältnisses doch wesentlich getrübt durch die Ungleichartigkeit ihrer Zustände, namentlich durch die tiefe Verschiedenheit zwischen den nomadischen und den seſshaften Völkern der Halbkultur, indem die Ungebundenheit ihrer Lebensweise die ersteren den Naturvölkern, die Gebundenheit ihrer ländlichen oder städtischen Lebensweise die letzteren den Kulturvölkern in mancher Beziehung wieder nähert. Wir werden angesichts dieser Thatsachen unserer Betrachtung keine Zweigliederung, sondern eine Dreigliederung zu Grunde legen.

Dabei werden wir überall normale Verhältnisse im Auge haben,

die eine ungehemmte Entfaltung der charakteristischen Züge der entsprechenden Kulturstufe ermöglichen, störende und pathologische Erscheinungen aber, wie Sklaverei, Verfall durch Berührung mit höheren Kulturvölkern u. dgl. von vornherein ausschließen. Übrigens setzt sich die durchschnittliche Lebensstimmung des Individuums aus einem konkreten und einem abstrakten Elemente zusammen, von denen das erstere individueller, das letztere socialer Natur ist. Vermöge der relativen Selbständigkeit, die der Einzelne gegenüber der Gesamtheit behauptet, und der hervorragenden Wichtigkeit, die sein persönliches Schicksal für ihn besitzt, wird die Lebensstimmung in erster Linie von der persönlichen Lebensführung und den persönlichen Erlebnissen bestimmt. In zweiter Linie spricht auch das Selbstbewußtsein des Menschen mit, welches das eben genannte abstrakte Element darstellt, und zwar weniger das individuelle Selbstbewußtsein als das sociale, welches in dem Bewußtsein von der Abhängigkeit von der Natur oder in dem ihrer Beherrschung besteht. Je höher der Mensch geistig organisiert ist, je mehr er also abstrakten und allgemeinen Erwägungen und Gefühlen zugängig ist, eine desto größere Rolle spielt dieses Selbstbewußtsein und umgekehrt. Es ist darin gleichsam eine glückliche Fügung eingeschlossen, sofern bei den Naturvölkern das Bewußtsein ihrer Passivität und Abhängigkeit nur niederdrückend wirken würde, während bei den Kulturvölkern das Bewußtsein von dem absoluten Wert aller geistigen Elemente erhebend und fördernd einwirkt. Stellt sich so der Einfluß des abstrakten Elementes mit steigender Kulturhöhe immer günstiger, so verhält es sich mit dem des konkreten Elementes gerade umgekehrt, wie die folgende Einzelbetrachtung sogleich zeigen wird.

Daß den Naturvölkern eine gewisse Heiterkeit des Gemütes eigen ist, ist ein Satz, den man für die Neger und Polynesier von jeher hat gelten lassen. Der lachende und grinsende Neger ist ja fast sprichwörtlich geworden. Richard Lander sah Negersklaven selbst in dem Augenblick singen und tanzen, wo sie auf dem Markt zum Verkauf ausgestellt waren[1]. In Ägypten lehrt ferner ein Blick auf den Markt, wie die Anlage zur Heiterkeit, die sich schon in den ältesten Grabgemälden kundthut, auch der endlose Druck nicht auszutilgen vermocht hat[2]. Für die Malaien und Indianer erscheint seine Richtigkeit auf den ersten Blick zweifelhafter angesichts ihres zurückhaltenden Wesens und ihres maßvollen Benehmens. Allein dieser

[1] Richard Lander, Records of Cappertons last Expedition I, 300.

[2] Braun, Gemälde der mohamedanischen Welt S. 306.

scheinbaren Ausnahme gegenüber mufs zunächst vor einer Verwechslung zwischen zwei verschiedenen Dingen gewarnt werden, nämlich der Sitte und dem Naturell. Die zwingende Macht der Sitte kann sich in einer jenen impulsiven Lebensäufserungen gerade entgegengesetzten Lebensführung äufsern; mit anderen Worten: die Sitte kann ein zurückhaltendes und selbst stoisches Wesen verlangen, das in geradem Gegensatz zu dem eigentlichen Naturell steht und daher gleichsam nur eine erzwungene Maske bildet. Vorzüglich bei den Indianern ist eine derartige Verschleierung ihrer eigentlichen Stimmung sehr wahrscheinlich. Denn ein so gründlicher Beobachter wie Karl von den Steinen hat nach seinen entgegengesetzten Erfahrungen am Schingu die übliche Behauptung von dem stoischen Ernste der Indianer überhaupt für ein Märchen erklärt[1]. Aufserdem kommt übrigens für die Indianer der lähmende und deprimierende Einflufs in Betracht, den die Berührung mit der überlegenen europäischen Gesittung auf sie ausgeübt hat.

Setzen wir demnach die durchgängige Heiterkeit der Naturvölker als festgestellt voraus, und wenden wir uns zur Aufdeckung ihrer Gründe. Erstens besitzt das Leben der Naturvölker in manchen Beziehungen einen höheren sinnlichen Reiz, indem es einerseits das körperliche Leben mehr begünstigt, andererseits teils mafsvolle körperliche Arbeiten, teils überhaupt solche Arbeiten fordert, die mit einem gröfseren Selbstgenufs verknüpft sind. Das Leben der Naturvölker bewegt sich ferner viel mehr im Freien als das unsere, ebenso wie sie von den lästigen und einengenden Hüllen unserer Kleidung viel mehr befreit sind. Von den verschiedenen wirtschaftlichen Richtungen ihres Lebens ist vor allem die Jagd und daneben auch wohl der Fischfang eine Beschäftigung, die neben der Arbeit zugleich auch wegen der Ausarbeitung des Körpers, wegen des Reizes der Erwartung, des Suchens, Verfolgens und Gelingens einen hohen sinnlichen Reiz und im Gegensatz zu so manchen eintönigen Beschäftigungen unserer Kultur einen erheblichen Selbstgenufs in sich schliefst. Wird doch deswegen auch bei uns heute die Jagd als Sport eifrig gepflegt. Und der Jagd können wir in dieser Beziehung jeden Sport überhaupt gleichstellen, der für seine Teilnehmer ebenso genufsreich ist, weil er dem Körper zur Ausarbeitung Gelegenheit giebt und den Reiz eines durch eigne Arbeit mit Sicherheit zu erringenden Zieles gewährt. Bei den ansässigen Naturvölkern fällt dieser sinnliche Reiz der Beschäftigung zum grofsen Teile weg; allein vor dem eintönigen und anspannenden

[1] K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens S. 57.

Charakter unserer Gesittung sind sie immer noch erheblich bevorzugt teils durch die gröfsere Leichtigkeit und Mühelosigkeit der Beschäftigung, teils dadurch, dafs ihre Beschäftigung mehr ein geschlossenes Ganzes bildet, bei dem sie den Erfolg ihrer Mühe unmittelbar vor Augen haben und so für ihre Anstrengung sich stets in Gestalt konkreter Gaben belohnt sehen, teils endlich dadurch, dafs sie sich vorwiegend oder fast ganz im Freien vollzieht.

Wir haben damit schon den zweiten Grund der in Rede stehenden Heiterkeit berührt. Er besteht darin, dafs den Naturvölkern die eigentliche Arbeit im strengeren Sinne unbekannt ist, sofern wir unter Arbeit eine Reihe von Bemühungen verstehen, die lediglich als Mittel für ein entfernteres Ziel Bedeutung haben, an sich aber so wenig erfreulicher Natur sind, dafs sie von dem Ausübenden stets eine gewisse Selbstentäufserung, eine gewisse Fähigkeit Opfer zu bringen verlangen. Der Arbeit charakteristisch ist daher wesentlich das Merkmal des Zwanges, teils des inneren Zwanges, welcher eben in jener erwähnten Aufopferung besteht, vermöge deren eine Reihe von unangenehmen Vorgängen als Mittel für einen wertvollen Zweck in Kauf genommen wird, teils eines äufseren Zwanges, insofern die Rücksicht auf einen Lebenserwerb zu einer Beschäftigung zwingt. So charakteristisch dieser Zwang für die Kulturvölker ist, so bezeichnend ist sein Gegenteil, die Freiheit, für die Naturvölker, und zwar in doppelter Beziehung, einer positiven und einer negativen. Negativ äufsert sich jene Freiheit und die Liebe zu ihr in dem Widerwillen aller Naturvölker gegen den Zwang geregelter Arbeit, in einer gewissen Trägheit, wie wir diese Erscheinung von unserem Standpunkte aus nennen. Die Individuen der Naturvölker teilen freilich diesen Standpunkt keineswegs; sie rühmen sich eher mit Stolz ihrer Abneigung und Unfähigkeit zu arbeiten. „Der schwarze Mann arbeitet nicht, denn er ist ein Edelmann", sagt der Australier, und ebenso denkt der rote Mann. Der Eskimo würde lieber verhungern als häusliche Arbeiten verrichten. Als auf Tahiti die Missionare das Tuchweben einführten, verliefsen nach wenigen Tagen alle Mädchen die Arbeit: „Warum sollen wir arbeiten? Haben wir nicht soviel Brotfrüchte und Kokosnüsse, als wir essen können? Ihr, die ihr Schiffe und schöne Kleider braucht, müfst wohl arbeiten, aber wir sind zufrieden mit dem, was wir besitzen" [1]. Aus diesen Beispielen erhellt der enge Zusammenhang, in dem diese Erscheinung der sogenannten Trägheit mit der Bedürfnislosigkeit der Naturvölker steht; und zwar

[1] Schneider, Die Naturvölker I, 255.

steht sie offenbar zu ihr sowohl im Verhältnis der Folge wie im Verhältnis der Ursache.

Positiv äufsert sich die Neigung zur Freiheit in dem ausgesprochenen Hange zur Ungebundenheit und in der Wertschätzung dieser Freiheit und Ungebundenheit über alles. Es ist bekannt, wie einzelne Individuen von Naturvölkern, die man als Kinder in den Schofs der gesitteten europäischen Gesellschaft aufgenommen hatte, beim Herannahen der Pubertät oder später die erste Gelegenheit benutzten in den Busch zu entspringen. Ähnliche Erfahrungen hat man überall gemacht, wo man Individuen nomadischer Naturvölker zur Arbeit nach europäischer Art an einem festen Orte oder gar in geschlossenen Räumen nötigen wollte. Von den Bewohnern der Insel Fernando Po entschlossen sich nach Blumentritt nur wenige in den Faktoreien Dienste zu nehmen, da sie sich mindestens auf ein Jahr verpflichten mufsten. Die persönliche Freiheit ist bei ihnen so geachtet, dafs sie ihre eigenen Kinder, wenn sie aus den Missionsschulen entlaufen, weder zurückfordern noch schelten. Dabei geschieht dies nicht etwa aus mangelnder Elternliebe; denn wenn sie den Verlust eines Kindes merken, so spüren sie ihm sofort nach. Wir können uns von dem Zauber, den die Freiheit und Ungebundenheit, der Mangel des Zwanges und der geregelten Arbeit für diese Völker besitzt, eine wenn auch nur schwache Vorstellung machen, wenn wir an den Genufs denken, den uns selbst inmitten unserer Kultur das Reisen, besonders das Fufsreisen zur Erholung gewährt. Sein wunderbarer Reiz beruht ja auch in erster Linie auf dem Abstreifen alles Zwanges, insbesondere jenes Dualismus von Mittel und Zweck, der uns überall beherrscht, und auf dem vorübergehenden Herabsinken auf jenes tiefere, aber genufsreichere Niveau, wo alle Vorgänge und Handlungen mit einem gewissen Selbstgenufs verknüpft sind und daher auch schon um ihrer selbst willen geschätzt werden. Dieser Vorzug ihrer Lebensweise ist bei der Berührung mit den Europäern, die die Vergleichung zwischen beiden Kulturen nahelegte, den Naturvölkern öfter zum Bewufstsein gekommen. Wir besitzen darüber mehrere Zeugnisse. So sagte einst ein Indianerhäuptling, den man zur Annahme der Civilisation bereden wollte: „Ich sehe eure Lebensweise, eure guten, warmen Häuser, eure Kornfelder, euer Vieh, eure Wagen und eure tausende von Maschinen, ich sehe, dafs ihr Kleider aus Gräsern und Sträuchern machen könnt; kurz nichts ist euch unmöglich. Ihr könnt euch ein jedes Tier dienstbar machen, aber ihr seid von Sklaven umgeben, alles um euch liegt in Ketten, ja ihr seid selbst Sklaven; ich befürchte, dafs, wenn ich meine Lebensweise

mit der eurigen vertauschte, ich ebenfalls ein Sklave würde" [1]. Und ein anderer indianischer Häuptling fafste einst, sofern wir dem vorliegenden Berichte glauben dürfen, die Vorzüge der Lebensweise seines Volkes in die treffenden Worte zusammen: „Ach, mein Bruder, du wirst nie das Glück kennen lernen, nichts zu denken und nichts zu thun, und doch ist dieses nächst dem Schlafe das Allerentzückendste; so waren wir vor der Geburt, so werden wir einst nach dem Tode sein" [2].

Ein dritter Grund der Heiterkeit der Naturvölker liegt in ihrer Sorglosigkeit, wie sie sich aus der vorwiegenden Beschränkung ihrer Gedanken auf die Gegenwart, aus dem mangelnden Rückblick auf die Leiden der Vergangenheit und dem Hinwegfall der Sorge um die ungewisse Zukunft ergiebt. Sowie sie aus der Vergangenheit wenig für die Zukunft lernen, so vergessen sie auch mit beneidenswerter Leichtigkeit ihre Leiden. Manches, was uns als roh erscheint, beruht auf dieser Gabe des raschen Vergessens, die sich bisweilen in drastischer Weise bethätigt. So wurden Zintgraff gelegentlich durch einen scharfen Frost viele Neger getötet; als die übrigen aber sich wieder erwärmt hatten, herrschte sofort wieder gedankenlose Heiterkeit [3]. Ebenso brach eine polynesische Frau, die einen Schmerzensschrei über den andern ausstiefs über den eben erfolgten Verlust ihrer Tochter, beim Anblick des Kapitän Bligh in ein Gelächter aus [4]. Aus demselben Grunde wie die Sorglosigkeit entspringt auch die gröfsere Bequemlichkeit der ganzen Lebensführung bei den Naturvölkern. Vermöge jener eben erwähnten Unfähigkeit der Naturvölker Opfer für die Zukunft zu bringen lassen sich ihre Angehörigen bei ihrem Thun im einzelnen durchgängig von den Motiven der sinnlichen Behaglichkeit und Bequemlichkeit leiten. Ihr Leben vermeidet so die Hast und Unruhe des unsrigen, und selbst so trockene Beschäftigungen wie das Abmachen von Geschäften und das Einkaufen von Waren, die für uns lediglich Mittel für Zwecke darstellen, werden bei ihnen mit einer Behaglichkeit ausgeführt, die ihnen einen gewissen Reiz und selbständigen Wert verleiht. Insbesondere gehört hierher die Langsamkeit, mit der bei allen tieferstehenden Völkern selbst wichtige Angelegenheiten abgemacht zu werden pflegen, jene Langsamkeit, die der an sie nicht gewöhnte Europäer im Umgange

[1] Schneider a. a. O. I, 52.

[2] Crevecoeur, Voyage dans la Haute-Pensylvanie. Paris 1801. I, 362, nach Schneider a. a. O. I, 255.

[3] Zintgraff, Nordkamerun S. 326.

[4] Bligh: Histoire universelle des voyages XIII, 320.

mit dem Araber, dem Neger u. s. w. erst allmählich sich erwerben mufs, will er nicht von vornherein den Erfolg durch seine Ungeduld zerstören. Aus dieser Langsamkeit aber fliefst ein Element der Behaglichkeit, das uns z. B. im Leben des Orientalen überall entgegentritt: „Er beeilt sich niemals, denn Eile bringt Aufregung, und Aufregung macht Schmerzen; sein Grundsatz lautet: thue niemals heute, wozu auch morgen noch Zeit ist. Alles, was er beginnt, geschieht mit ruhiger Überlegung, sogar mit einer gewissen weihevollen Förmlichkeit. Auch im Umgange mit andern liebt er zahlreiche Umschweife und zeitraubende Zeremonien. In Konstantinopel wird der fremde Käufer, wenn es sich um wertvolle Artikel handelt, vom Händler eingeladen, neben ihm auf dem Teppich Platz zu nehmen und eine Schale Kaffee zu trinken, der eigens erst herbeigeholt wird. Erst nach dieser Förmlichkeit kann die Unterredung über Angebot und Gegengebot ihren Anfang nehmen. Wie umständlich sind z. B. die Versammlungen der Fürsten und ihrer zahlreichen Begleiter im Kaukasus; welche Gewalt mufs sich der Abendländer anthun, der in solchen Versammlungen mitwirken soll. Der Orientale lebt in den Tag hinein; auch berührt ihn irgend ein Hindernis auf dem Wege, z. B. ein gestürzter Trümmer oder ein Tierkadaver, durchaus nicht, er umgeht es ruhig, ohne auch nur den Gedanken seiner Beseitigung zu fassen“ [1]. Wir sehen aus diesem kurzen Stimmungsbilde, wie die hier geschilderte Bequemlichkeit nicht blofs mit der allgemeinen Sorglosigkeit der Naturvölker im engsten Zusammenhange steht, sondern wie sie auch andrerseits einen gewissen ästhetischen Reiz besitzt. Es hängt das letztere mit dem oben erwähnten Überwiegen der formalen Energie auf der Stufe der Naturvölker zusammen. Die Ansprüche der Sitte sind hier nicht so wie bei den Kulturvölkern durch praktische oder sittliche Erwägungen des die Zeit ausnutzenden Individuums eingeengt; und das ruhige Einherschreiten im althergebrachten Geleise der Sitte und altererbter Formen verleiht nicht nur den Individuen der Naturvölker eine gewisse Sicherheit und ein gewisses Selbstbewufstsein des Auftretens, wie wir oben gesehen [2], sondern zugleich und teilweise infolge davon bringt es auch einen Zug von Behaglichkeit und Gemütlichkeit in ihr Leben hinein, der unserer rationalen und alles berechnenden Kultur immer fremder wird.

Die Heiterkeit der Naturvölker entspringt nun allerdings lediglich dem konkreten und individuellen Elemente der Stimmung,

[1] E. Herrmann, Sein und Werden S. 45.
[2] Abschnitt 6c in diesem Kapitel, S. 181.

während das abstrakte und sociale Element ein ganz anderes Ergebnis herbeizuführen angethan sein würde. Denn hier tritt uns überall die durchgängige Abhängigkeit der Naturvölker von den rohen Naturgewalten entgegen, ihre ausgeprägte Gespensterfurcht, die drückende Vorstellung überall von Geistern umgeben zu sein, die erst durch besondere Opfer und Gaben günstig gestimmt werden müssen. Niemals vor totbringender Verzauberung sicher würde das Dasein des Naturmenschen dem des gehetzten Wildes gleichen, das niemals vor der tödlichen Kugel des Jägers sicher ist, falls nicht sein Bewufstsein ebenso organisiert wäre wie das des Wildes, welches in der Ruhe die Leiden der Jagd sofort wieder vergifst und sich in seiner augenblicklichen Behaglichkeit durch keine Vorstellungen von etwaigen zukünftigen Gefahren und Leiden stören läfst. Die oft betonte Sorglosigkeit der Naturvölker, ihr Mangel an Erinnerung und Vorausblick stattet sie mit einem leichten Sinn aus, der den Einflufs dieser socialen Faktoren auf ein geringes Mafs beschränkt und demgemäfs auch ihre Heiterkeit nur geringe Einschränkungen erfahren läfst.

Ehe wir uns von den Naturvölkern zu den Kulturvölkern wenden, wollen wir hier einen kurzen Blick auf die Halbkulturvölker werfen. Allerdings zeigt ihre Stimmung, wie schon eingangs erwähnt, entsprechend der Verschiedenheit ihrer wirtschaftlichen Zustände nicht dieselbe typische Gleichförmigkeit, wie wir sie bei den andern beiden Gruppen finden. Einer gröfseren Übereinstimmung begegnen wir dagegen hinsichtlich des socialen Selbstbewufstseins, und da dieses hier gleichzeitig bei der Bildung der gesamten Stimmung eine erheblichere Rolle als bei den Naturvölkern spielt, so können wir einen Typus der Stimmung aufstellen, der zwar nicht überall bei diesen Völkern verbreitet ist, umgekehrt aber auf diese Stufe beschränkt und daher für sie charakteristisch ist, abgesehen davon, dafs er gelegentlich auch an der Schwelle der Vollkultur noch einmal auftaucht. Das Charakteristische dieses Typus besteht in dem Zusammentreffen erhabener Vorstellungen von der Gottheit, der Gesamtheit und dem Weltlaufe, in den das Individuum sich verflochten sieht, mit dem Gefühle seiner eigenen Wertlosigkeit[1]. Das Individuum ist hier ähnlich wie bei den Naturvölkern sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinne wertlos: es ist der Härte der Sklaverei, der Last des Krieges, harten Fronen u. dgl. ausgesetzt, und auch bei günstigeren äufseren Umständen ist doch der Gesichtskreis so erweitert, dafs die Erhabenheit des Ganzen und damit zugleich die Wertlosigkeit des

[1] Vgl. oben Abschnitt 5b in diesem Kapitel, S. 143.

Individuums zum Bewufstsein kommt. Wie winzig mufste der einzelne Ägypter sich fühlen neben jenen riesigen Pyramiden, die aus dem Schweifse und der Knechtschaft vieler Tausende aufgebaut sind, neben den Sphinxen, die unbeweglich der Völker Hochgericht an sich vorübergehen sahen, neben allen jenen religiösen Vorkehrungen für die Ewigkeit, gegenüber der das zeitliche Leben des Einzelnen zu einem ebenso wertlosen wie winzigen Element zusammenschrumpfte. Ebenso winzig und gedemütigt mufste sich der Einzelne jener Gottheit gegenüber erscheinen, deren Erhabenheit ganze Völker zerschmetterte und durch keinen Strahl der Güte und Barmherzigkeit gemildert wurde. So wird uns jene Stimmung verständlich, die uns aus so manchen Urkunden der orientalischen Halbkulturvölker entgegenklingt. Gerade wegen der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit des Lebens erscheint der sinnliche Genufs als seine einzige passende Ausfüllung. Dieser Gedanke tritt uns in der Grabschrift Sardanapals entgegen: ich habe geherrscht, und solange ich das Licht der Sonne sah, habe ich gegessen und getrunken und geliebt, wissend, dafs die Zeit kurz ist, welche die Menschen leben, und viele Wechselfälle und Übel mit sich bringt, und dafs andere die Güter, welche ich hinterlasse, geniefsen werden. Darum habe ich keinen Tag vorübergehen lassen, ohne jenes zu thun. Ähnliches erzählt uns Herodot von dem ägyptischen Könige Mencheres, der, als er erfahren hatte, dafs ihm nur noch sechs Jahre Leben beschieden seien, seine Gemächer auch bei Nacht erleuchten liefs und ohne Aufhören Tag und Nacht dem Wohlleben frönte[1]. Dieselbe Stimmung tritt uns im Alten Testament wiederholt entgegen, am ausgesprochensten im zweiten Kapitel des Buches der Weisheit, welches die Eitelkeit des Lebens und die sich daraus ergebende Aufforderung es nach Kräften zu geniefsen unvermittelt nebeneinanderstellt[2]. Aber auch ein arabischer Dichter Tarafa sagt: Das Leben ist ein Schatz, von welchem jede Nacht einen Teil hinwegnimmt. Gleich sind die Grabhügel des Sorglosen und des Geizigen; beide deckt ein Haufen kalter Steine. Darum soll man den Dichter nie vergebens im heiteren Kreise der Zechbrüder suchen[3]. Und neben der Freude am Weine, der Jagd, dem Spiele und der Liebe beherrscht die vorislamischen Araber der Gedanke, dafs der Tod den Menschen, der vergebens tobt, immer am Seile hat[4].

An der Schwelle der griechischen Vollkultur tritt uns eine ähn-

[1] Athenäus XII, 7. Herodot II, 133.
[2] Vgl. auch Jes. 22, 13.
[3] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien I, 17.
[4] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, 193—196.

liche Stimmung entgegen. Das individuelle Selbstbewufstsein ist allerdings mit dem Erwachen des freien Individuums erheblich gestiegen, allein diesem gesteigerten Selbstbewufstsein, diesen abstrakten Ansprüchen auf ein glückliches Leben tritt die noch herrschende Härte und Roheit des Lebens, die Unsicherheit der äufseren Zustände, die geringe Ausbildung der sittlichen Lebenselemente, namentlich die Isolierung im Alter als ein niederdrückendes Element entgegen. Angesichts dieses Antagonismus klingt uns, wenn auch seltener und gedämpfter als aus dem orientalischen Halbkulturkreise, auch aus der griechischen Lyrik die Anschauung entgegen, dafs der Genufs zumal der flüchtigen Jugend das einzig Wesenhafte des vergänglichen Lebens ausmache. Den inneren Zusammenhang mit der Halbkultur beobachten wir auch bei der Kehrseite dieser Stimmung, bei der Furcht vor der einsamen Trostlosigkeit des Alters, die uns sowohl aus der griechischen Lyrik entgegentönt wie aus der arabischen Poesie, wo sich gelegentlich die Furcht vor einem Zustande, wo man von seinen Feinden nicht mehr gefürchtet, von den Seinigen mifsachtet und den Kindern ein Gegenstand des Spottes wird, in die Worte zusammendrängt: der Tod ist besser als diese Schmach[1].

Wenden wir uns nun zu der Stufe der Vollkultur, so wird hier die Stimmung vielleicht zu einigermafsen gleichen Teilen von dem socialen, abstrakten Selbstbewufstsein der Gesamtheit und dem individuellen Lebensschicksal des Einzelnen bestimmt. Das erstere Element bewahrt hier vor eigentlicher Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit, vor dem quietistischen Pessimismus und Fatalismus, der für die Halbkultur mit ihrer Passivität so charakteristisch ist: weiter vermag aber der Einflufs dieses Elementes im allgemeinen nicht zu reichen gegenüber den zahlreichen individuellen Momenten, welche alle die Stimmung herabdrücken und zu einer ernsten und freudenarmen machen; denn in dieser Beziehung steht das individuelle Leben der Kulturvölker zu dem der Naturvölker in allen einzelnen dabei in Betracht kommenden Punkten in Gegensatz.

Zuerst müssen wir seinen vergeistigten Charakter betonen. Der Körper spielt namentlich bei allen höheren Berufsarten eine geringe Rolle und bei manchen anderen, wie dem des Fabrikarbeiters, wird er geradezu mifshandelt. Nur im Bereiche des Spieles und Sportes vermögen wir uns noch jenen, auf einem harmonischen Ausarbeiten des Körpers beruhenden Selbstgenufs zu verschaffen, dessen die Naturvölker sich so vielfach erfreuen. Ein anderer Punkt besteht

[1] v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, 352.

in der geschlechtlichen Zurückhaltung und Mäfsigung, die ebenfalls eine Quelle der Verminderung des sinnlichen Wohlbehagens bildet. Endlich erinnern wir an den allgemeinen Charakter des Gefühlslebens auf der Stufe der Vollkultur. Die vorwiegenden Gefühle sind andauernd aber schwach, starke Affekte sind selten und damit auch die Augenblicke überschwenglicher Lebenslust. Eine gewisse abstrakte Zweckmäfsigkeit und Vernünftigkeit beherrscht unsere Lebensführung und gönnt uns immer seltener die Möglichkeit einmal recht unvernünftig glücklich zu sein. Dazu kommt die Zurückdrängung des ästhetischen Elementes zu Gunsten einer rationalen Lebensführung, die die äufsere Umgebung und die ganze Körperwelt nur als Mittel für weitere Zwecke auffafst und sie ihres Selbstwertes beraubt — ein Moment, das wir später ausführlicher betrachten werden[1].

In zweiter Linie kommt hier der Einflufs der Arbeit in Betracht. Schon die einfache Arbeit zur Herstellung von Geräten und in allen ähnlichen Fällen, wo der zu erreichende Endeffekt klar vor Augen steht und daher ein wirksames Motiv zur Bezwingung der momentanen Unlust bildet, erfordert stets eine gewisse Fähigkeit, die momentane Behaglichkeit zu Gunsten fernerer Ziele zu opfern; und zwar ist dieser Anspruch bei den Kulturvölkern, wo alle Arbeit unvergleichlich viel strenger ist, entsprechend stärker als bei den Naturvölkern, die kaum die Anfänge eines solchen Opfers kennen. Noch höhere Ansprüche aber stellen das Geschäft, bei dem der zu erreichende Endeffekt oft in weiter Ferne und jenseit des Gesichtskreises des einzelnen Mitarbeiters liegt oder das keinen Selbstzweck hat, vielmehr nur ein Hilfsmittel für weitere Zwecke bildet, und der Beruf, der die ganze Persönlichkeit in Anspruch nimmt, an denjenigen, der sie ausübt. Im Gegensatz zu der Ungebundenheit und Freiheit der Naturvölker finden wir hier überall zwei jene natürliche Heiterkeit herabstimmende Umstände: nämlich erstens die Notwendigkeit Opfer an momentanem sinnlichen Behagen zu bringen und zweitens die Vertauschung der Ungebundenheit mit bestimmten Verpflichtungen, die den Einzelnen in einer ewigen Abhängigkeit erhalten.

Drittens tritt uns hier in Gegensatz zu der Sorglosigkeit der Naturvölker der fortwährende Blick auf die Zukunft und die quälende Erinnerung an die Übel der Vergangenheit entgegen. Die fortwährende Aussicht auf künftige mögliche Übel wirkt an sich schon verstimmend, und dazu tritt die Qual der Ungewifsheit, die bekanntlich schlimmer als die schlimmste Gewifsheit ist. Damit hängt weiter

[1] Kapitel VI, Abschnitt 2.

zusammen, daſs das Schicksal und das Leben des Individuums auf der Stufe der Vollkultur überhaupt vorwiegend von willkürlichen Willensakten und Bestrebungen abhängig und ausgefüllt ist. Die willkürlichen Willensakte und Bewuſstseinsvorgänge muten aber dem Individuum eine viel stärkere Anstrengung zu als die unwillkürlichen, welche in ausgeschliffenen Leitungsbahnen sich bewegend nur auf geringen psychischen Widerstand stoſsen. Die gröſsere psychische Anstrengung, die so das Leben jedem Einzelnen zumutet, und deren Folgen in dem Zunehmen der Nervosität und der Geisteskrankheit gerade heute sich uns recht eindringlich aufdrängen, wirkt ebenfalls herabstimmend.

Dazu kommt als ein ferneres Moment der häufige Mangel an Übereinstimmung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit. Zwar in dem Bereiche der praktischen und wirtschaftlichen Interessen sind solche Konflikte auch bei den Naturvölkern naturgemäſs nicht selten; hier aber treten sie auſserdem im Bereiche der geistigen Güter, der sittlichen und intellektuellen Anschauungen hervor: der Einzelne, zumal in höheren Berufsarten, muſs häufig gegen seine Überzeugung handeln oder wenigstens manches gegen seine Überzeugung geschehen lassen und erfährt so gerade im Bereiche der edelsten Güter eine schwere Beeinträchtigung seiner freien Entwicklung und seiner freudigen Stimmung.

Aus demselben theoretischen Quell flieſst auch eine weitere Miſshelligkeit unserer Vollkultur: der Blick des Einzelnen auf die Gesamtheit, auf die Leiden und Not anderer, auf den Mangel und die Unvollkommenheiten aller irdischen Dinge überhaupt, auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, die Einsicht, daſs wenig Freude und viel Leiden in unserem Leben herrscht, — eine Einsicht, die schon Mohamed in den Worten ausgesprochen haben soll: wenn Ihr wüſstet, was ich weiſs, würdet Ihr viel weinen und wenig lachen.

Wie weit wir in allen diesen Dingen hinter den Naturvölkern zurückstehen, erkennen wir am besten bei einem vergleichenden Blick auf die Kinderwelt. Wie die Kinder nach ihrem psychologischen Mechanismus vermöge des Überwiegens des Triebartigen und Unwillkürlichen den Naturvölkern noch nahe stehen, so auch in ihrer Stimmung, die sich durch gröſsere Heiterkeit von der der Erwachsenen unterscheidet. Wir erkennen einen hinreichenden Grund dafür auch in der Thatsache, daſs sie teils von selbst noch auſserhalb unserer Kultur stehen, teils ihr aber geflissentlich entfliehen. Denn das Spiel und die spielende Verwendung der Energie im Gegensatze zu ihrer organisierten Verwendung, welche recht eigentlich das Wesen

und die Welt des Kindes ausmachen, stehen in vollem Gegensatze zu den Anstrengungen der Arbeit, des Geschäftes und des Berufes und erinnern an die Beschäftigung der Individuen der Naturvölker. Aber auch innerhalb der Spiele sehen wir die Kinder wieder bei der Nachahmung der Thätigkeit der Erwachsenen die bei den Naturvölkern herrschenden Formen bevorzugen. Man denke nur an die Revolution, welche eine herumziehende Indianertruppe in dem Spiel der Kleinen hervorzurufen pflegt.

Die Folgen aller dieser Thatsachen sind zunächst ein tiefer Ernst, den wir als den Typus der Stimmung des Kulturmenschen ansprechen dürfen. Wer von uns möchte sein Leben noch einmal wiederholen? Goethe hat bekanntlich in seinem Leben nur sechs Wochen gefunden, die einer solchen Wiederholung wert waren, und ähnlich soll sich Bismarck geäufsert haben. Schon Peschel hat darauf aufmerksam gemacht, dafs nicht blofs sittliche, sondern auch egoistische Gründe es den Kulturvölkern unmöglich machen, sich das jenseitige Leben als eine Wiederholung der Typen des diesseitigen vorzustellen. Gerade der religiöse Vorstellungskreis ist in dieser Beziehung so lehrreich, weil er sich auf dem Erlösungsbedürfnis aufbaut, das, ein Zeichen für den Druck unserer Kultur, nicht blofs das bestimmende Element des Christentums ist, sondern auch schon an der Schwelle der griechischen Vollkultur sich bemerkbar macht. Schon bei den Orphikern ist das Leben ein Elend, eine Strafe für alte Schuld; hier soll zuerst das Wort gesprochen sein, dafs der Leib ein Kerker der Seele ist. Seit dann das Denken und der Individualismus erwacht sind, ist es erst recht zu einer schweren Bürde geworden. Erlösung war es, was man von der Religion forderte, Befreiung des Bedrückten — ein Bedürfnis, dem die olympischen Götter nicht genügten, dem die weite Verbreitung der Kulte der Demeter und des Dionysos seit dem sechsten Jahrhundert entsprangen[1]. — Gleichsam in einer parodistischen Form tritt uns dasselbe Erlösungsbedürfnis in der weiten Verbreitung alkoholischer Genufsmittel bei den Kulturvölkern entgegen. Bildet diese Verbreitung zwar kein wesentliches Merkmal der Kulturvölker, so beruht sie doch hier vorwiegend auf einem anderen Motive als bei den Naturvölkern. Bei den letzteren dienen sie dem Hange zu starken Affekten und werden als Mittel zur Herbeiführung von Gefühlsentladungen verwendet, bei den Kulturvölkern aber ist weniger der Rausch als die gehobene und welt-

[1] Dietrich, Nekyia S. 90. E. Meyer, Geschichte des Altertums II, 729. Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Homerische Untersuchungen S. 206. Man denke auch an die pessimistischen Aussprüche bei den Tragikern.

vergessene Stimmung das bestimmende Ziel, und dieses enthält den Wunsch in sich, teils dem wirklichen Leben durch Betäubung und Vergessenheit des Gegenwärtigen, teils durch Anreizung und Verbesserung der körperlichen Gemeingefühle dem sinnlichen Unbehagen zu entfliehen, und drückt so ebenfalls das Bedürfnis nach einer Art Erlösung aus.

Der tiefe Ernst in der Stimmung der Kulturvölker wird aber von dem socialen Selbstbewufstsein, das sie erfüllt, vor einem Herabsinken zum thatenlosen Quietismus bewahrt; er verbindet sich mit Energie und Selbstbewufstsein, und in dieser Mischung von Resignation und Thatkraft besteht das Charakteristische der Stimmung. Sie ist helldunkel, eine innerliche Resignation, eine getragene Wehmut, gefafstes Leiden, mehr Moll als Dur, aber immer von männlicher Zuversicht erfüllt; es ist dieselbe Stimmung, die der berühmte Holzschnitt Dürers atmet, welcher die Melancholie als ein ernstes, sinnendes, aber gefafstes, mutiges und thatkräftiges Wesen darstellt; sie erinnert auch an jenen Läuterungsprozefs, dem die bildende Kunst des Altertums die Darstellung der Meduse unterworfen hat: anfangs von abstofsend häfslicher Gestalt, vermenschlichen und veredeln sich ihre Darstellungen immer mehr, bis uns schliefslich die Rondaninische Meduse als Idealgestalt menschlicher Schönheit entgegentritt, aber in dieser Schönheit doch von einer tödlich erstarrenden Kälte. So erscheint auch dem Menschen der Vollkultur, je mehr ihm die Augen aufgehen über den Lauf der Welt und die Dinge um ihn, so rein und leuchtend sich ihm auch der Wert der geistigen Güter in diesem Dasein darstellt und zum Bewufstsein kommt, doch das individuelle Leben, welches die Grundlage aller dieser Güter bildet, mit so viel Leid und Schmerz behaftet, dafs er nur mit Grauen das enthüllte Antlitz unserer Kultur zu betrachten vermag.

Abweichungen von dem normalen Typus der Stimmung der Vollkultur werden da eintreten, wo von den beiden in Betracht kommenden Faktoren einseitig vorwiegend der eine oder der andere ins Auge gefafst wird. Wir können den Gegensatz zwischen dem konkreten und abstrakten Faktor, da es sich auf der einen Seite um das Wohlergehen des Individuums, auf der anderen um die idealen Güter der Gesamtheit handelt, auch als den Gegensatz zwischen einer individualistischen und einer universalistischen oder zwischen einer eudämonistischen und einer ethischen Betrachtungsweise auffassen. Ein einseitiger Optimismus entspringt demgemäfs einer vorwiegend universalistischen und ethischen Denkweise, welche sich an dem Glanze der Entfaltung unseres Kulturapparates, unter Umständen

auch der inneren Kulturgüter weidet, ohne sich um das Schicksal seines individuellen Substrates sonderlich zu kümmern. Derart war z. B. der aristokratische Optimismus der Aufklärung, der die gedrückten Massen aus seinem Gesichtskreise ausschlofs. Umgekehrt wurzelt aller Pessimismus in einer individualistischen und eudämonistischen Denkweise, wie uns die Beispiele Schopenhauers und Hartmanns zeigen können. Sein innerster Kern besteht, wie uns der orientalische Quietismus Schopenhauers lehrt, stets in einem Mangel an socialem Selbstbewufstsein, der vor der Aufgabe der Ethisierung der Welt zurückschreckt oder sie wenigstens für wertlos erklärt.

Eng mit der Stimmung der Vollkultur hängt ihr Verhältnis zur Natur zusammen, genauer, das Verhältnis des Kulturmenschen zu ihr. Dieses Verhältnis besteht in einer gewissen Sehnsucht zu ihr, weil die Vollkultur in vielen Beziehungen den Menschen immer mehr von ihr entfernt. Zunächst in rein psychologischer Beziehung, sofern wir unter der psychischen Natur des Menschen den unwillkürlichen, triebartigen Ablauf des seelischen Lebens verstehen, zu dem der willkürliche Ablauf als künstliches Erzeugnis der Kultur und Bildung in Gegensatz zu stellen wäre. Die bekannte Thatsache der fortgesetzten Mechanisierung anfangs mit willkürlichem Bewufstsein vollzogener, häufig wiederholter seelischer Vorgänge scheint eine solche Benennung und Unterscheidung zu rechtfertigen. Es liegt in dieser Unterscheidung auch schon die Thatsache ausgesprochen, dafs auch auf diesem rein psychischen Gebiete der Kulturmensch von einem gewissen Verlangen nach der Natur beherrscht ist, sofern der willkürliche Ablauf der Vorstellungen und Willensakte auf die Dauer anstrengender ist als der unwillkürliche. Zweitens aber begegnet uns jene Entfernung auf dem Gebiete des körperlichen oder sinnlichen Lebens in der gröfseren Abstraktheit und Vergeistigung unserer täglichen Beschäftigung, in der zunehmenden räumlichen Abtrennung von der freien Natur und in der Einschränkung des geschlechtlichen Triebes. Daher macht ein wesentliches Element in dem Ernst der Stimmung des Kulturmenschen die Sehnsucht nach der Natur aus, für die Rousseau den beredtesten Ausdruck gefunden hat, und die bei Beginn der Vollkultur erst im Entstehen begriffen, in dem Mafse, in dem ihre charakteristischen Züge sich schärfer ausprägen, immer deutlicher zu Tage tritt. Indem wir die nähere Erörterung auf später verschieben, wollen wir nur noch bemerken, dafs diese Sehnsucht nach der Natur selbstverständlich den Naturvölkern völlig fremd ist, da sie selbst noch inmitten jener Natur stehen und gleichsam selbst noch ein Stück Natur darstellen.

10. Das intellektuelle Leben.

a. Association- und Apperzeption.

Das sinnliche und intellektuelle Leben, dessen Unterschiede bei Natur- und Kulturvölkern hier betrachtet werden sollen, läfst solche nach zwei verschiedenen Richtungen hin erkennen. Erstens nach der Art des Verlaufes der intellektuellen Vorgänge und zweitens nach der verschiedenen Verteilung der gröfsten Stärke und Fähigkeit auf diesem Gebiete. In erster Hinsicht tritt uns der Gegensatz zwischen mythologischer und wissenschaftlicher Denkweise, in zweiter Hinsicht der Gegensatz zwischen bevorzugter Ausbildung der rezeptiven und produktiven Fähigkeit entgegen.

Der Verlauf der Vorstellungen steht bei den Naturvölkern ganz und gar unter dem Gesetze der Associationen, die ja im Gegensatz zu den apperzeptiven Vorstellungsverknüpfungen dem Typus des unwillkürlichen geistigen Lebens entsprechen. Demgemäfs ist das Entscheidende für die Verknüpfung der einzelnen Ideen ihr Zusammenhang nach Raum und Zeit im Gegensatz zu der Verknüpfung nach kausalen und logischen Gesichtspunkten, die dem wissenschaftlichen Denken eigen ist. Räumliche und zeitliche Zusammenhänge verwandelt die mythologische Denkweise der Naturvölker bekanntlich durchweg in ursächliche Verknüpfungen. Eine weitere Folge jener blofs associativen, d. h. unkritischen Verknüpfung der Vorstellungen ist die Beseelung vieler Dinge der Aufsenwelt nach Analogie des eigenen Ich, die ja einer einfachen associativen Übertragung entspringt.

Auf diesen beiden Eigentümlichkeiten beruht die mythologische Denkweise, die allen Naturvölkern eigen ist. Wenn man in der Regel als ihr Charakteristikum lediglich die Personifizierung anführt, so geschieht das mit einem gewissen Rechte, weil dieses zweite Merkmal jenes erste der räumlichen und zeitlichen Verknüpfung der Vorstellungen in gewissem Sinne schon in sich enthält, sofern man nämlich mit dem Begriff der Persönlichkeit und des seelischen Lebens häufig die Unberechenbarkeit und den Mangel an Gesetzmäfsigkeit verknüpft denkt. Mit Betonung dieser letzteren Eigenschaft kann man daher als Charakteristikum der mythologischen Denkweise hinstellen, dafs sie die Dinge als abgeschlossene Individuen behandelt, die aus eigener Willkür handeln[1].

Es möge uns hier einschaltend zu bemerken gestattet sein, wie

[1] Glogau, Abrifs der philosophischen Grundwissenschaften I, 149. — Natürlich werden nicht alle Dinge beseelt.

tief sich jene Verknüpfung der Vorstellung des Persönlichen und Seelischen mit der Vorstellung des Willkürlichen und Gesetzlosen in das menschliche Bewufstsein eingewurzelt hat. Der geschichtliche Verlauf der Dinge zeigt, wie sich die Vorstellung von der Gesetzmäfsigkeit viel eher auf dem Gebiete des physischen Lebens als auf dem des psychischen entwickelt und eingebürgert hat[1]. Auf dem letzteren Gebiete huldigen heute noch die meisten Gebildeten einer halb mythologischen Denkweise, indem für sie der Begriff des Persönlichen die Gesetzmäfsigkeit und Berechenbarkeit der Ereignisse ausschliefst. Das Gesetz der grofsen Zahlen und die Thatsachen der Moralstatistik sind ihnen noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen und haben aus ihrem Bewufstsein noch nicht jene altererbte, aus dem Zeitalter der Naturvölker stammende Verknüpfung des Persönlichen mit dem Willkürlichen zu verdrängen vermocht. Denn auch bei den Naturvölkern müssen wir uns die specifisch mythologische Denkweise auf das Gebiet derjenigen Dinge und Vorgänge beschränkt denken, welche wirklich als beseelt vorgestellt werden, während diejenigen Dinge und Vorgänge, bei denen bestimmte Gründe zu einer Ausschliefsung dieser Vorstellung vorliegen, wie z. B. bei den Werkzeugen die Thatsache, dafs sie stets willenlos sich den Anforderungen des Gebrauchs fügen, in ihrem Bereiche aus demselben Grunde auch die Idee der Regellosigkeit nicht aufkommen lassen, vielmehr schon den Keim zu der künftigen mechanistischen Auffassung der Dinge im Bewufstsein erzeugen.

Wir haben die mythologische Denkweise im Vorstehenden aus der Natur des intellektuellen Lebens erklärt ohne jeden Seitenblick auf die übrigen Gebiete des seelischen Lebens; bei dem engen Zusammenhange aller Erscheinungen und Gebiete des geistigen Lebens beruht eine solche Isolierung aber auf einer Abstraktion, welche der Wirklichkeit nicht entspricht. Vielmehr wirkt das praktische Gebiet überall auf das theoretische ebensosehr hinüber, wie dieses auf jenes. Bei den Naturvölkern zeigt sich ein solcher Zusammenhang in ausgeprägtem Mafse; denn die mythologische Denkweise bedeutet auf theoretischem Gebiet dasselbe, was wir auf praktischem Gebiet als die Passivität der Naturvölker, als ihre Abhängigkeit von den Naturgewalten bezeichnet haben. Die theoretische Betrachtung der Welt durch die Brille der mythologischen Denkweise bildet nur den Niederschlag der praktischen Erlebnisse und wirkt umgekehrt im Sinne einer Entmutigung dem Abstreifen jener Passivität und Abhängigkeit entgegen.

[1] Siehe Kapitel I, Abschnitt 5, S. 58.

Schon rein formell tritt uns eine solche Korrespondenz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebiete entgegen in Gestalt der Thatsache, daſs wir auf beiden das Leben durch das Merkmal der Passivität kennzeichnen können. Passiv ist das mythologische Denken in dem Sinne, daſs das Individuum von seinen Associationen beherrscht wird, statt seine Vorstellungen apperzeptiv zu beherrschen. Hier hat das bekannte Wort seine Berechtigung: nicht der Mensch denkt, sondern es denkt in ihm. Passiv ist aber auch auf dem Gebiete des Willens das praktische Leben, indem der Einzelne unter der Herrschaft seiner Triebe steht, statt sie zu beherrschen.

Nach der negativen Seite können wir diese Passivität auch bezeichnen als Mangel an Spontaneität, als Mangel an einem seelischen Leben, welches unabhängig von äuſseren Anreizen und Einwirkungen sich aus sich selbst bestimmend sich von innen heraus entwickelt. Wenn Dupont als hervorstechende Züge im seelischen Leben des Negers bezeichnet: leur impuissance à abstraire, à arriver à des idées générales, et leur inaptitude à des initiatives spontanées[1], so drückt diese Zusammenstellung einen engen kausalen Zusammenhang aus: der Naturmensch vermag sich nicht zu zügeln, weder im theoretischen Abfluſs seiner Vorstellungen noch im Ablaufe seiner von sinnlichen Motiven geleiteten Willenshandlungen.

Ebenso klar wie in formeller ist in sachlicher Beziehung der in Rede stehende Zusammenhang. Die mythologische Denkweise stellt gleichsam nur die Objektivierung der Abhängigkeit von äuſseren unberechenbaren Naturgewalten dar. Wir müssen abgesehen von verheerenden Gewalten, von Naturereignissen und Unglücksfällen im politischen Leben, wie Krieg und Sklaverei, der vielen Hemmnisse eingedenk sein, die die freie Bewegung des Individuums überall durch religiöse Verbote und Zeremonien, durch Tabuierung und dergleichen, erfährt und der fortwährenden Bedrohung einzelner durch die Böswilligkeit anderer bei Anwendung von Zaubermitteln und Ähnlichem. Nur seine Sorglosigkeit und Gedankenlosigkeit läſst bei dem Individuum der Naturvölker diese ewigen Gefahren und Klippen im allgemeinen keinen tieferen Einfluſs auf seine Stimmung ausüben. Der gelegentlich bei Naturvölkern ausbrechende epidemische Wahnsinn beruht zum groſsen Teil auf derartigen Befürchtungen. Das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von unbekannten Gewalten setzt sich naturgemäſs um in die mythologische Vorstellung der Existenz solcher unberechenbaren Mächte. Das Individuum, das sich beim Erwachen

[1] Dupont, Lettres sur le Congo p. 698.

seines Geistes von einer allgemeinen Unsicherheit umgeben sieht, wird dadurch in der Disposition zur mythologischen Denkweise noch bestärkt, sowie umgekehrt das Leben der Gesamtheit durch die Herrschaft der mythologischen Denkweise in dem Gefühl einer allgemeinen Unsicherheit und ihrem willenlosen Ertragen bestärkt wird.

Noch in einer anderen Beziehung können wir unsere Parallele ziehen. Von der eigentlichen mythologischen Denkweise bleibt ein gewisses Gebiet, wie das Reich der Werkzeuge, Geräte und Waffen, mehr oder weniger ausgeschlossen, weil es in zu ausgeprägter Weise den Charakter eines bloſsen der Selbständigkeit entbehrenden Mittels trägt. Der hier vorhandene Keim zu einer rationalen Denkweise kann sich aber nicht weiter entwickeln, weil jener Begriff des Mittels der Auffassung und dem Bewuſstsein der Naturvölker zu fremdartig ist, um ohne zwingende Antriebe eine Erweiterung seines Anwendungskreises zu erfahren. Hier werden wir wieder an jene Passivität erinnert, die auf dem Gebiet des socialen Selbstbewuſstseins und in dem Mangel des Gedankens hervortritt, daſs die Körperwelt nur ein Reich von Mitteln für geistige Zwecke bildet. In der That fehlt den Naturvölkern zur Überwindung ihrer mythologischen Denkweise das sociale Selbstbewuſstsein. Sie fühlen sich über die Natur nicht genug erhaben, um in ihren Gebilden bloſse Mittel für menschliche Zwecke zu erblicken; die Natur erscheint ihnen noch verwandt und ebenbürtig.

Damit berühren wir einen weiteren Punkt. Der Gegensatz „beseelt" und „unbeseelt" ist für die Naturvölker auch deswegen in weit geringerem Grade als für uns vorhanden, weil für diese Gegensätze die sittliche Grundlage fehlt. Es fehlt jenes Selbstbewuſstsein, welches zu der Überzeugung von dem unbedingten Mehrwert des Geistigen gegenüber dem Körperlichen führt. Die Naturvölker fühlen sich innerlich, wie wir schon oben angedeutet haben, den Tieren mehr verwandt als fremd und überlegen. Demgemäſs liegt nichts Befremdendes für sie darin, Tiere mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet sich vorzustellen[1]. Etwas Ähnliches geschieht auch den übrigen Körpern der Auſsenwelt gegenüber. Das Bewuſstsein der innern Kluft ist nicht vorhanden. Das Individuum fühlt sich als bloſser Spielball der Launen höherer Mächte und erblickt umgekehrt in dem Naturkörper ein sich selbst bestimmendes Wesen[2].

Eine fernere Parallele ergiebt sich uns bei Erörterung des Be-

[1] Dieser Punkt wird auch von K. v. d. Steinen betont: Unter den Naturvölkern Brasiliens S. 351.

[2] Vgl. oben Abschnitt 5a dieses Kapitels S. 142.

griffes des Gesetzes, eines Begriffes, mit dessen Auftauchen der Tod der mythologischen Denkweise ausgesprochen ist. Der Begriff des Naturgesetzes hat sich aus dem Begriffe des Gesetzes auf menschlichem und socialem Gebiete entwickelt. Im Altertum lediglich auf das letztere Gebiet beschränkt hat der Ausdruck erst in der Neuzeit durch eine Übertragung auch auf die Naturerscheinungen Anwendung gefunden. Darin spricht sich schon der enge uns hier beschäftigende Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Leben aus; es weist das insbesondere darauf hin, wie der Begriff und die Vorstellung der Gesetzmäfsigkeit erst dann im Naturleben zur Geltung kommen konnten, als sie auf dem Gebiete des menschlichen Lebens bereits entwickelt waren, als die Thatsache der bewufsten Unterordnung unter bestimmte Gebote und damit der Begriff des Gesetzes an der eigenen Person erlebt war. Daran fehlt es aber bei den Naturvölkern noch fast völlig: in äufserer Beziehung, im Bereiche der socialen Einrichtungen, der Sitten und Rechtsgebote deswegen, weil diese ganzen Gebiete mehr dem unwillkürlichen als dem willkürlichen Geschehen anheimgestellt sind, im Bereiche des innern Geschehens aber wegen des niedrigen Niveaus des sittlichen Lebens, welches nur den nicht zum Bewufstsein kommenden Geboten der Sitte gehorcht. Freie, individuelle, mit Bewufstsein befolgte Normen fehlen; die Begriffe der Unterordnung, der Subordination unter etwas anderes als rohe zufällige Gewalt und der sittlichen Verantwortung sind nicht entwickelt; die Vorstellung vom unabänderlichen Gehorsam, von der unbedingten Befolgung der Gebote, der Gesetze ist also kaum vorhanden. Unvermeidlich ist es daher, dafs eine solche Vorstellung vom Befolgen fester Gesetze auch in die Auffassung des Naturgeschehens nicht einzudringen vermag.

Aufser solchen Zusammenhängen können wir die Parallelität noch dahin aussprechen, dafs die Regellosigkeit und Zügellosigkeit des eigenen individuellen Lebens in der mythologischen Denkweise objektiviert und in die Natur projiciert wird. Wie der Wille allen momentanen Motiven blindlings gehorcht, so ergreift auch die Phantasie jede ihr zufällig durch Associationen sich bietende Anregung blindlings. Wie das Individuum in seinem Leben sich nicht zähmen und zügeln kann, so erblickt es sich von Gespenstern umgeben, die es nicht zu bändigen vermag und die es jeden Augenblick mit Unheil bedrohen. Es ist typisch, wenn die plötzliche Entstehung der Trunksucht in Rufsland gerne bösen Geistern zugeschrieben wird [1]. Überhaupt

[1] v. Samson-Himmelstjerna, Die Verlumpung in Rufsland S. 113. 146.

ist die alles beherrschende Unstetigkeit in gleicher Weise eine Eigenschaft des wirklichen Lebens und ihres mythologischen Spiegelbildes bei den Naturvölkern.

Dieser enge Zusammenhang zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebiet führt uns auf den Gedanken, dafs lediglich formale Vorzüge des intellektuellen Lebens nicht hinreichend sind zur Verdrängung der mythologischen Denkweise — eine Erwägung, die wir schon oben gestreift haben bei der Ausführung des Gegensatzes zwischen spielender, vorzugsweise in formaler Richtung sich bethätigender und organisierter Energie[1]. Die Sprache mag sich in noch so schönen grammatischen Feinheiten ergehen und sich eines noch so reichen Wortschatzes erfreuen, die dialektischen Künste der Beredsamkeit mögen bei den Negern noch so sehr in Blüte stehen: alle diese Äufserungen einer starken Energie im Bereiche des intellektuellen Lebens bleiben wertlos und erfolglos, weil das ganze praktische Leben der Naturvölker die Durchbrechung der mythologischen Denkweise unmöglich macht. Jenen Vorzügen auf formalem Gebiete kann daher keine entsprechende Analogie auf realem Gebiete zur Seite gestellt werden; die mythologische Denkweise bleibt. Sie beruht also, wie wir hier sehen, nicht auf einem Mangel an geistiger Regsamkeit überhaupt, sondern wurzelt in der ganzen Natur des seelischen Lebens und der durch sie bedingten socialen und äufseren Verhältnisse der Naturvölker.

Die Kulturvölker bilden in allen diesen Dingen den vollen Gegensatz zu den Naturvölkern. Überall tritt uns auch hier derselbe Zusammenhang, nur gerade in entgegengesetzter Beziehung, entgegen: der Zusammenhang zwischen Denken und Leben. Der wissenschaftlichen, Vorstellungen und Gedanken nach logischen Motiven ordnenden und verknüpfenden Denkweise entspricht auch eine Lebens- und Handlungsweise, die sich über die blinde Abhängigkeit von der Natur und von äufseren Antrieben zu einer Ordnung ihrer Angelegenheiten nach den inneren Gesichtspunkten des Wertes, sei es eines praktischen für bestimmte Zwecke, sei es eines absoluten in sittlicher Beziehung, erhebt. Es ist zunächst die subjektive Seite dieses Zusammenhanges, die wir hier betrachten wollen. Mafsgebend ist bei dem Typus des geistigen Lebens der Kulturvölker für die Verknüpfung der Vorstellungen und inneren Willensakte einerseits, der nach aufsen gerichteten Willensakte andererseits nicht mehr der äufsere Anstofs, sondern der innere Wert, den ein jeder Eindruck oder Anreiz im Zusammenhange des seelischen Lebens besitzt. Wir

[1] Abschnitt 4a in diesem Kapitel S. 129—131.

können selbst innerhalb unserer Kulturwelt diese Zusammenhänge bei den verschiedenen Stufen und Graden der Entwicklung des intellektuellen und sittlichen Lebens beobachten. Die Behauptung, daſs die Höhe des intellektuellen Niveaus und diejenige des sittlichen Niveaus in der Lebensführung des Individuums in einem gewissen inneren Zusammenhange stehen, wird allerdings zunächst wohl dem Zweifel und dem Hinweis auf die Erfahrung begegnen, daſs gelehrte und intellektuell regsame Leute oft an Willensschwäche und Energielosigkeit nach auſsen leiden. Allein einerseits verwechselt man dabei leicht auf dem äuſseren Gebiete eine gewisse Unbehilflichkeit und Unerfahrenheit mit der inneren Untüchtigkeit und andererseits auf dem theoretischen Gebiete die bloſse Gelehrsamkeit oder auch die bloſse intellektuelle Regsamkeit mit der Fähigkeit des logischen Denkens und der Höhe der logischen Selbstzucht. Denn die letztere haben wir bei unserer Behauptung allein im Auge, die wir daher auch dahin formulieren können, daſs logische Selbstzucht und sittliche Selbstzucht einander proportional sind. Viele Gestalten in der Geschichte des geistigen Lebens bestätigen in dieser Fassung den Satz. Man stelle etwa Bürger, dem wegen seiner Zügellosigkeit sein Dichten wie sein Leben gleich einem Traume zerrann, einer Gestalt wie Schiller gegenüber, der die strenge Selbstzucht gleicherweise im Dichten wie im Leben an sich übte. Oder man vergleiche den genialen und haltlosen Byron, dessen Schöpfungen so reich an Stimmungsbildern und Gedanken sind, der seine Kräfte aber nie zum Schaffen eines einheitlichen Epos oder straff gegliederten Dramas zusammenzufassen vermochte, mit der Ruhe und Sicherheit eines Goethe, der dieselbe künstlerische Einheit und Geschlossenheit in seiner Lebensführung wie in seinen Schöpfungen erkennen läſst. Welcher Gegensatz zwischen der ebenso blendenden wie charakterlosen, in seinem Leben wie in seinen Schriften gleich unwahren, in seiner Philosophie der Gründlichkeit und des strengen Denkens ermangelnden Gestalt eines Baco und dem Geiste Spinozas, der wie aus einem Guſs geschaffen uns entgegentritt, dessen Leben ganz sein Denken wiederspiegelt, beide dieselbe Einheit und Geschlossenheit, dieselbe Bestimmung von innen heraus nach einem strengen Gesetze zeigend.

In objektiver Beziehung derselbe Zusammenhang wie in subjektiver zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebiete. Erstens wird der mythologischen Denkweise hier der Boden entzogen vermöge des Bewuſstseins der Kluft zwischen Geist und Körper, das sich auf der Stufe der Vollkultur entwickelt hat, und das wir als Zeichen für das sociale Selbstbewuſstsein der Vollkultur oben beleuchtet haben.

Auf praktischem Gebiete erwachsen wirkt es auf das theoretische hinüber, indem es sich von vornherein gegen den Gedanken einer Abhängigkeit von körperlichen Dingen sträubt und statt dessen den Boden schafft für eine Betrachtungsweise, welche in den körperlichen Dingen nur Mittel für geistige Zwecke erblickt. Es ist in dieser Beziehung typisch, wenn Dante den Einfluſs der Gestirne leugnet, weil die Willensfreiheit dadurch aufgehoben würde[1]. Mit der positiven Seite dieses Wandels berühren wir einen zweiten Punkt des in Rede stehenden Zusammenhanges. Er hängt eng mit der Entwicklung der Technik zusammen. Die hier flieſsende Quelle zur Aufhebung der mythologischen Denkweise ist, wie wir sahen, bei den Naturvölkern schon im Keime vorhanden und tritt uns in der Thatsache entgegen, daſs auch sie ihre Werkzeuge aus dem Bereiche der beseelt gedachten Dinge ausschlieſsen. Aber erst eine hohe Entwicklung des Willens, wie sie bei den Kulturvölkern vorliegt, vermag das Gebiet der technischen Mittel und Werkzeuge derart auszudehnen, daſs es nun dem Bewuſstsein nicht schwer fällt den hier auftretenden Charakter bloſser Mittel und widerstandslos sich fügender Werkzeuge auf alle Naturkörper zu übertragen und sie so zu entseelen. Bezeichnend für diesen Zusammenhang ist die geringe Ausdehnung des Aberglaubens, die wir im Bereiche des modernen technischen Lebens finden. Unsere Fabrikarbeiterbevölkerung steht gewiſs groſsenteils kulturell nicht viel höher als die groſse Masse der ungebildeten Landbevölkerung; allein jene Herrschaft der mythologischen Denkweise im Bereiche der Heilmittel und abergläubischen Gebräuche wird niemand bei ihr wiederzufinden erwarten, weil ihr in ihrem täglichen Thun und Treiben der seelenlose Charakter der körperlichen Dinge zu lebhaft entgegentritt. Dieser Einfluſs der Technik geht soweit, daſs er selbst entgegenstehende Einflüsse zu überwinden vermag. Gewiſs ist die Abhängigkeit von Naturgewalten, die Möglichkeit unvorhergesehener elementarer Unglücksfälle ein günstiger Boden für die Entwicklung der mythologischen Denkweise auch noch innerhalb unserer Kulturwelt. In dieser Beziehung steht aber das moderne Eisenbahnwesen dem Berg- und Hüttenwesen erheblich voran, indem es eine höhere Prozentzahl von Unglücksfällen im Jahre aufweist[2]. Gleichwohl ist der Aberglaube und die mythologische Denkweise im Bereiche der ersteren Berufsart viel schwächer entwickelt als im Bereiche der letzteren und als Grund dafür dürfen wir abgesehen von den rein negativen Hemmungen, die die Nüchternheit des modernen Verkehrs-

[1] Purgat. 16, 67.

[2] E. Herrmann, Principien der Wirtschaftslehre S. 117.

wesens in dieser Beziehung bietet, gewiſs auch den gröſseren Einfluſs der technischen Denkweise heranziehen.

Wir haben damit schon einen dritten Punkt unseres Zusammenhanges berührt, der sich auf die Thatsache der Beherrschung der Natur durch den Menschen und die Kultur bezieht. Er stellt gleichsam die positive Kehrseite des soeben betrachteten Zusammenhanges dar; denn die technische Beschäftigung stärkt ja zugleich, indem sie die Körper als Mittel gebrauchen lehrt, den Eifer und die Fähigkeit zur Beherrschung der Natur. Wir werden hier wieder an jenes Selbstbewuſstsein der Menschheit erinnert, das ja zu dieser Fähigkeit sowohl im Verhältnis des Grundes wie der Folge steht.

Daſs endlich der Begriff des Gesetzes dem Wesen der Vollkultur ebenso innerlich verwandt wie dem Typus der Naturvölker fremd ist, haben wir schon oben erwähnt. Aber die Thatsache, daſs den Griechen der Begriff des Naturgesetzes fremd war, erinnert uns daran, daſs die hier gegebene Charakteristik der intellektuellen Seite der Vollkultur auf dieses Volk nicht völlig paſst. In der That herrschte bei ihm die mythologische Denkweise neben der wissenschaftlichen in ausgedehntem Maſse. Wir denken hier nicht an die Masse der Ungebildeten, bei denen auch die Vollkultur der Neuzeit diese Denkweise nicht völlig durch die wissenschaftliche zu verdrängen vermocht hat, wenn auch ihre Herrschaft durch die Rezeption des Christentums und den gröſseren Einfluſs der städtischen Kultur vermindert wurde. Die enge Verquickung mythologischer Vorstellungen mit den religiösen Anschauungen ging bei den Griechen weit über diese Schichten hinaus. Nicht bloſs der landläufige Homerische Götterglaube, von dem schwer zu sagen, wie weit er bei den Gebildeten wirklich geglaubt wurde, sondern auch jene idealeren Formen des religiösen Lebens, welche dem Erlösungs- und Vergeltungsgedanken entsprangen, sind voll von dieser Verquickung. In den Geheimlehren, welche dem pythagoräischen und dem orphischen Kreise entsprungen waren, herrschte eine durch und durch mythologisch verbrämte Vorstellung vom Schicksal der Seele nach dem Tode, und in den tiefsinnigen Erörterungen Platos finden wir an mehreren Stellen derartige mythologische Anschauungen mit der gröſsten Ausführlichkeit wiedergegeben[1]; mag es sich hier auch zum groſsen Teil um eine bewuſste Einkleidung in mythologische Formen handeln, so ist doch mindestens die Wahl dieser Form bezeichnend.

Die Erklärung dieser Erscheinung, die als eine ausgesprochene

[1] Dietrich, Nekyia S. 113—119.

Rückständigkeit in der griechischen Vollkultur bezeichnet werden mufs, kann nur in dem allgemeinen Bewufstseinszustande der Gesamtheit gesucht werden, vermöge dessen auch sonst die Griechen teilweise, wie wir schon mehrfach erörtert haben, hinter der vollen Höhe der Vollkultur zurückblieben[1]. Durchmustern wir die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen wir den Zusammenhang der mythologischen Denkweise mit den ganzen Lebensverhältnissen betrachtet haben, so finden wir bei allen bei den Griechen ein starkes Zurückbleiben hinter der Höhe der Vollkultur. In formaler Beziehung stimmt zu der in Rede stehenden Erscheinung, dafs die streng wissenschaftliche Denkweise, wie wir später ausführlicher erörtern werden[2], bei den Griechen sich nur bis zu einem gewissen Grade entwickelt hatte. In sachlicher Beziehung war bei den Griechen zunächst die Abhängigkeit von der Natur vermöge ihrer mangelhaft entwickelten Technik erheblich gröfser als in der Neuzeit; demgemäfs treffen wir ferner bei ihnen einen Mangel an socialem Selbstbewufstsein an, der sie über einen Rest unvergeistigter Natur in ihrem Weltbilde nicht hinauskommen liefs[1].

b. Rezeptivität und Produktivität.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung der verschiedenen Richtung, in der sich vornehmlich bei beiden Gruppen die Energie des theoretischen Lebens ergiefst. Hier tritt uns entsprechend dem allgemeinen Gegensatz zwischen Passivität und Aktivität auf dem besonderen Gebiete der nach innen gerichteten Willensakte der Gegensatz zwischen Rezeptivität und Produktivität entgegen. Die Naturvölker stehen den von aufsen eindringenden Eindrücken unthätig und gleichsam widerstandslos gegenüber, ihr Bewufstsein gleicht einigermafsen jener berühmten tabula rasa, jenem angeblichen Spiegel, der die äufseren Eindrücke lediglich wiedergiebt, ohne sie erheblich zu verarbeiten und zu verändern. Darum ist auf der Stufe der reinen Rezeptivität ihr seelisches Leben durch die fast photographische Treue, mit der die äufseren Eindrücke aufbewahrt und wiedergegeben werden, und durch eine ausgedehnte Leistungsfähigkeit gekennzeichnet, in der sie den Kulturvölkern weit überlegen sind, bei denen die Sinneseindrücke nur das Material darstellen, dessen sich die

[1] Vgl. oben Abschnitt 5d in diesem Kapitel, S. 155—157.

[2] Kapitel V, Abschnitt 13. Wir erinnern hier nur an den starken Hang zur Personifikation. Vgl. darüber Schmidt, Ethik der Griechen I, 60 u. 134.

Willkür in der Form aktiver Apperzeptionen bemächtigt, um es umzugestalten und zu Begriffen umzuformen. Indem hier das sinnliche Anschauungsmaterial auf den Wert eines bloſsen Mittels herabgedrückt wird und die volle Energie des geistigen Lebens sich der begrifflichen Thätigkeit zuwendet, steht die Leistungsfähigkeit der Kulturvölker im Bereiche der Rezeptivität der der Naturvölker ebenso sehr nach, wie sie diese an produktiver Fähigkeit überragen.

Bei den Naturvölkern finden wir demgemäſs sowohl die Sinne wie auch das Gedächtnis in einer oft erstaunlichen Weise entwickelt. Ihre Fähigkeit sich in der Natur zu orientieren, ihre Fähigkeit der Nachahmung, der Reproduktion fremdsprachlicher Sätze und ganzer Reden, ihre auſserordentliche Aufmerksamkeit für alle sinnlichen Eindrücke, ein Interesse für diese vorausgesetzt, ist oft gerühmt und angestaunt worden.

Zur Veranschaulichung sei es hier gestattet, einige Beispiele anzuführen. Den Damara wird eine merkwürdige Fähigkeit nachgerühmt sich auf einen Ochsen zu besinnen, den sie einmal gesehen haben[1]. Von den Arabern in Borku erzählt uns Nachtigall, die meisten wüſsten oft die Fuſsspuren der einzelnen Kamele zu unterscheiden[2]. Durch eine einmalige Fahrt auf einem einförmig verlaufenden Flusse verschafft sich der Bakairi eine genaue Ortskenntnis, sodaſs er hinfort jeden Winkel und alle Entfernungen kennt[3]. Was das auſserordentliche Gedächtnis der Naturvölker anlangt, so erinnern wir nur an ihre Fähigkeit, gemachte Wege wieder zu erkennen und gelegentlich durch naturgetreue Zeichnungen aus dem Gedächtnis darzustellen[4]. Ein erstaunliches Nachahmungsvermögen finden wir ferner bei den Naturvölkern um so stärker ausgeprägt, je tiefer ihr Niveau ist, entsprechend der Thatsache, daſs es sich hier um einen Vorzug handelt, der in der einseitigen Passivität des seelischen Lebens wurzelt. So fiel Junker bei seinen Reisen unter den Negern besonders an den Akka, einem an Kulturhöhe den Negern nachstehenden jagenden Zwergvolk, ihr groſses Talent auf alles nachzuahmen; selbst nach längerer Zeit verfügen sie noch über diese Gabe[5]. Ebenso wird von den Feuerländern, die gleichfalls zu der Gruppe der unsteten Völker gehören, erzählt, daſs sie jedes Wort eines beliebigen Satzes, den man

[1] Galton, Südafrika S. 84.

[2] Nachtigall, Sahara und Sudan II, 70.

[3] K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens S. 133.

[4] R. Andree, Ethnographische Parallelen I, 197—221.

[5] Junker, Reisen in Afrika III, 92.

ihnen vorspricht, mit vollkommener Genauigkeit zu wiederholen vermögen [1].

In allen diesen Dingen müssen wir uns von ihnen gewifs beschämen lassen, ebenso wie bei uns der Erwachsene oft von dem Kinde, der Gebildete von dem Ungebildeten, der Gelehrte und abstrakt Denkende von dem schlichten Manne. Es hängt hiermit zusammen, dafs die Kinder tieferstehender Völker besonders in früheren Jahren, wo die Rezeptivität fast allein entscheidet, häufig europäische Kinder im Lernen wie in der Sicherheit des ganzen Wesens hinter sich lassen. Gewifs kann man auch in dieser Beziehung das seelische Leben der Naturvölker als harmonischer und vielseitiger entwickelt bezeichnen und die Kulturvölker von einer gewissen Verarmung auf diesem Gebiete nicht freisprechen. Bei uns wird jene sinnliche Fähigkeit nur noch zu besonderen Zwecken und auf besondern Gebieten entwickelt und gepflegt wie z. B. im Bereiche der beobachtenden und experimentierenden Wissenschaften. Allein jene Verarmung trägt lediglich den Charakter der bekannten Reduktion, die uns so vielfach schon im Bereich des organischen Lebens entgegentritt, und auf die wir bereits früher allgemein bei der Erörterung des Gegensatzes zwischen spielender und organisierter Energie aufmerksam geworden sind [2]. Die dort angestellten Betrachtungen lassen sich im besonderen auch auf den vorliegenden Fall anwenden, da die Energie des theoretischen Lebens sich bei den Naturvölkern eben fast nur in Gestalt der formalen oder spielenden Energie äufsert. Alle Reduktionen sind ökonomischer Natur. So wird auch hier auf höherer Kulturstufe das Bewufstsein entlastet von einer übermäfsigen Anstrengung seines rezeptiven Vermögens, indem seine Mühe abgewälzt wird auf objektive Hilfsmittel, auf Hilfsmittel der Technik wie Schrift, Druck, Photographie, optische Apparate u. s. w. Wie sehr das Bewufstsein Gebrauch macht von dieser Möglichkeit der Entlastung, erhellt aus dem bekannten, an einfachen Landleuten noch gelegentlich zu beobachtenden Zusammenhange zwischen der Stärke des Gedächtnisses und der Häufigkeit der Verwendung der Schrift. Überhaupt fällt dem intellektuell entwickelten Menschen bekanntlich nichts schwerer als eine längere Rezeptivität, ein längeres Anhören von Reden, Vorträgen u. dgl. Eine Passivität wie die, zu der die Schule unsere Kinder verurteilt, würde für den Erwachsenen eine unerträgliche Folter sein. Die in Rede stehende Abwälzung bietet bekanntlich aber nicht blofs den Vorteil der Entlastung, sondern auch den Vorzug einer gröfseren

[1] Grosse, Die Anfänge der Kunst S. 214.
[2] Abschnitt 4b in diesem Kapitel S. 132.

Genauigkeit nach zwei Richtungen hin: erstens arbeiten jene Hilfsmittel viel schärfer und ermöglichen eine genauere Bestimmung, und zweitens sind sie von den Fehlern und Irrtümern der subjektiven Wahrnehmung frei. In diesen beiden Umständen liegt es wesentlich mit begründet, wenn neuerdings z. B. die Hilfsmittel der Photographie die direkte Beobachtung auf dem Gebiete der Astronomie und der Geodäsie so vielfach zurückgedrängt haben. Wir sehen an diesem Beispiele zugleich, wie jene Reduktion zu dem Aufsteigen der Kulturvölker in dem doppelten Verhältnis sowohl der Ursache wie auch der Folge steht. Ursächlich fördert sie jenes Aufsteigen durch die Entlastung des Bewufstseins; indem dieses aber alsdann neue Hilfsmittel schafft, welche sich den natürlichen Kräften überlegen erweisen, so ist der abermalige Fortschritt der Entlastung jetzt eine Folge des Aufsteigens.

Über die reine Passivität geht, als Kehrseite ihrer hervorragenden Rezeptivität, die Leistungsfähigkeit der Naturvölker nicht hinaus. Der rezeptiven Fähigkeit tritt nicht einmal auf dem Gebiete der Phantasie eine entsprechende produktive zur Seite. Selbst ein so hoch gestiegenes Halbkulturvolk wie die Araber mufs sich auf künstlerischem Gebiete nachsagen lassen, dafs es produktive Phantasie in unserem Sinne sehr wenig besitzt. Der Araber ist ein nüchterner, berechnender Mensch, vermöge seiner geschärften Sinne zur genausten Beobachtung der Natur befähigt und geneigt. Daher enthält seine Poesie und zwar mit ziemlicher Eintönigkeit mehr Beschreibungen von Pferden, Jagdscenen und dergl. erlebten Dingen als lyrische Empfindungen, die mehr Produktivität verlangen würden[1]. Man könnte freilich in einem Punkte die Begabung und Leistungsfähigkeit der Naturvölker sich über das Gebiet der reinen Rezeptivität hinaus erheben glauben. Manche von ihnen entwickeln bei Gelegenheit von Rechtsstreitigkeiten und dergl., wie z. B. die Neger, eine Fülle von dialektischen Wendungen und eine Beredsamkeit, die sie öfter mit unseren Advokaten hat vergleichen lassen. Allein man mufs sich hüten in diesem Spiele des Geistes eine allzu hohe Leistung zu erblicken. Es handelt sich hier um alltägliche Dinge und Institutionen und nicht um durchdachte Anschauungen, derart, dafs sich die Vorstellungsthätigkeit durchweg in altgewohnten, ausgeschliffenen Geleisen bewegt und so einen wesentlich reproduktiven Charakter besitzt.

In Wahrheit sind die Naturvölker zu echten Abstraktionen,

[1] A. Müller, Geschichte des Islam I, 38. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien I, 14.

die eine solche echte Erhebung über die Stufe der Rezeptivität bedeuten würden, durchweg unfähig. Wie anstrengend jedes begriffliche Denken für die Individuen der Naturvölker ist, hat sich bei Befragen über religiöse Anschauungen, über rechtliche Begriffe, ja selbst bei den Bemühungen über ihre Zahlwörter Klarheit zu gewinnen oft genug herausgestellt. Bezeichnend ist besonders die Mühe, die das Zählen tieferstehenden Stämmen verursacht, obwohl es doch ein verhältnismäfsig leichtes Geschäft des Verstandes ist. Die Zahlwörter reichen bei manchen Naturvölkern nicht über zwei hinaus; darüber hinaus verursacht es ihnen häufig, wie Karl von den Steinen[1] bei den Bakairi beobachtete, die nur mit Hilfe ihrer Finger unter grofsen Schwierigkeiten über diese Grenzen hinauskamen, die gröfste Mühe. Ebenso ermüdend wirkten, wie derselbe Gewährsmann wiederholt beobachten konnte, alle Fragen nach nicht völlig konkreten Gegenständen, besonders nach Gründen. Ähnliche Erfahrungen machte Stoll in Guatemala mit dem Indianer Nacho beim Aufsagen der Zahlwörter, wobei Nacho mit geschlossenen Augen, die Fäuste vor der Stirn, sichtlich seine ganze Aufmerksamkeit konzentrierte. „Auf diese Weise gelangten wir bis zur Zahl 1000, Nacho war müde, der Schweifs stand ihm auf Stirn und Wange, er hatte sich zu schanden gedacht“[2]. Ähnlich anstrengend wirkte das Diktieren eines langen Gebetes: „Es kostete einen sauern Vormittag; denn mit geschlossenen Augen diktierte Nacho Satz für Satz“.

Ebenso unfähig sind die Naturvölker im allgemeinen zu der Zusammenfassung vieler einzelner Eindrücke unter einen einheitlichen Gesichtspunkt oder zu einem Ganzen, selbst dann, wenn diese Zusammenfassung und Einheit nicht begrifflicher, sondern anschaulicher Natur ist. Typisch ist in dieser Beziehung eine Bemerkung Galtons: ein Damara, der den Weg von A nach B und von B nach C kennt, hat doch noch keine Idee von einer geraden Linie von A nach C. Er hat nicht eine Karte der Gegend in seinem Kopf, sondern eine Anzahl von Einzelheiten. Selbst im Schätzen von Mengen soll der Neger uns nachstehen und nicht mehr als etwa fünf Einheiten im Augenblick richtig schätzen können[3]. Ebenso dürfen wir im Bereiche der Poesie zusammenhängende gröfsere Kunstwerke, die sich um einen einzigen Mittelpunkt drehen, nicht blofs nicht bei den eigentlichen Naturvölkern erwarten, die über kleine

[1] a. a. O. S. 407.
[2] Stoll, Guatemala S. 218. 235.
[3] Binger, Du Niger au Golfe de Guinée II, 244.

Dichtungen nicht hinauskommen, sondern selbst bei den Halbkulturvölkern macht sich derselbe Mangel bemerkbar. Selbst bei einem so hoch begabten Volke wie den Arabern ist in ihrer höchsten Blütezeit in Spanien auch in ihren gröſseren Gedichten nach dem Urteil eines Kenners die volle Einheit selten. Selten ist die Grundidee mit der Energie durchgeführt, um ein gröſseres Ganzes zu schaffen. Wenn Schack hinzufügt: „Diese Lockerheit hängt eng mit einer den Arabern tief eingepflanzten Eigenheit zusammen, wonach sie sich vor allem zur Betrachtung von Einzelheiten angezogen fühlen, während des Verweilens dabei aber das Ganze aus den Augen verlieren“ [1], so gilt diese Charakteristik für alle Halbkultur. Auch der Koran leidet durchweg an lockerer und mangelhafter Komposition: bisweilen findet sich eine ermüdende Weitschweifigkeit, häufig aber eine so sprunghafte Darstellung unter Auslassung unentbehrlicher Zwischenglieder, daſs dem Verständnis ernsthafte Schwierigkeiten erwachsen [2]. Selbst bei den Indern macht sich in ihren Epen und Dramen ein gewisses Vordrängen, ein gewisses Überwuchern der Einzelheiten und ein Zurücktreten des Zusammenhanges bemerkbar. Ein Drama wie Vasantasena wird für uns erst durch energische Kürzungen genieſsbar. Auch in der russischen Poesie herrscht derselbe Mangel an innerer Einheit. Ihre Epen bestehen aus einer Anzahl einzelner Lieder, deren jedes bestimmte Thatsachen für sich besingt: die Einheit des Ganzen besteht lediglich in dem feststehenden Charakter der Helden und in der Verwandtschaft und der Gemeinsamkeit der Ziele der Helden; eine innere Einheit ist überhaupt nicht vorhanden [3].

Im Zusammenhange dieser Betrachtung wollen wir auch noch kurz der epischen Breite gedenken, deren Ursache nicht bloſs in der Gründlichkeit der Darstellung, sondern auch in der Unfähigkeit zu suchen ist, sich vom Mechanismus des Gedächtnisses zu emancipieren, welches den Stoff Stück für Stück gemäſs seines ursprünglichen Nebeneinander und Nacheinander im Bewuſstsein auftauchen läſst. Zur Veranschaulichung braucht man nur bei uns an die Berichte wenig gebildeter Leute zu denken, die sich ebenso unfähig erweisen einen einzelnen, wenn auch noch so unwesentlichen Bestandteil auszulassen und statt dessen in Kürze die Summe des Ganzen darzubieten. Wir werden durch sie an den Neger erinnert, der eine Erzählung ebenfalls nie mit dem Kern, sondern mit einer weitschweifigen

[1] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien I, 94. 95.

[2] Nöldeke, Orientalische Skizzen S. 26. 37.

[3] Bistrom in der Zeitschrift für Völkerpsychologie VI, 162.

Einleitung beginnt, die für ihn ebenso natürlich wie für den Europäer ermüdend ist[1]. Jene Unfähigkeit zeigt sich in der Volksdichtung ebenso sehr in der Ausführlichkeit der eigentlichen Darstellung wie auch bei Vergleichen in dem breiten Ausspinnen der Vorgänge innerhalb des Bildes, auch wo diese nicht mehr zur Veranschaulichung der eigentlichen Sachlage dienen. Hierher gehört auch die eigentümliche Form der gegensätzlichen Darstellung, wie sie in der slavischen Volkspoesie so beliebt ist, nämlich die ständig dort wiederkehrende Form: ist es A? Nein nicht A, sondern B[2]. Ebenso sind der russischen Volkspoesie langsame schrittweise Darstellung, stehende Beiwörter und häufige Wiederholungen eigen[3].

II. Die Kunst.

Wir wollen der Verschiedenheit der Kunstleistungen bei den Natur- und Kulturvölkern hier vorzüglich deswegen einige Worte widmen, weil die populäre Auffassung gerade hier besonders in die Irre geht, indem sie die Kunstschöpfungen der seſshaften Halbkulturvölker mit denen der europäischen Vollkulturvölker auf eine Stufe zu stellen geneigt ist. Liegt darin schon eine Verkennung des tiefen zwischen beiden vorhandenen Unterschiedes, so ist ferner auch die stillschweigend dieser Vergleichung zu Grunde gelegte Voraussetzung irrtümlich, daſs die Höhe der Kunstleistungen stets auf die Höhe der Kulturstufe einen Schluſs gestattet. Schon ein oberflächlicher Blick auf die naturalistischen Kunstleistungen der kulturell doch so tiefstehenden Jägervölker muſs davor warnen. Niemand wird den kümmerlichen Stamm der Buschmänner wegen ihres Talentes Tiergestalten naturalistisch wiederzugeben über die seſshaften Neger stellen wollen, bei denen wir derartige Leistungen vermissen. Davon abgesehen begegnet uns aber dieselbe tiefe Kluft, die überall die Natur- und Halbkulturvölker von den Vollkulturvölkern trennt, auch hier wieder. Wir können im einzelnen vier einschneidende Unterschiede namhaft machen, von denen zwei formaler und zwei inhaltlicher Natur sind. In formaler Hinsicht vermissen wir an den Kunstprodukten der Natur- und Halbkulturvölker die Fähigkeit der Zusammenfassung und des geistigen Überblickes über die Fülle der Einzelheiten und die Fähigkeit einer getreuen gegenständ-

[1] Morgen, Kamerun S. 167. Vgl. auch Letourneau, La Sociologie S. 562.
[2] Krejči in der Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. 19 S. 129.
[3] Bistrom in der Zeitschrift für Völkerpsychologie V, 187—194.

lichen Wiedergabe der Wirklichkeit. Inhaltlich wird uns jene tiefe Kluft zum Bewufstsein gebracht durch den Mangel des socialen Selbstbewufstseins, durch die Passivität der Lebensanschauung und Lebensstimmung, die sich auch in den Kunstprodukten nicht verleugnet und durch den Mangel an Idealismus, der sowohl in der Form wie in der Gesinnung bei den Kunstprodukten der Natur- und Halbkulturvölker herrscht. Wir wollen diese Dinge jetzt im einzelnen betrachten.

Dafs in der Kunst der Naturvölker die Fähigkeit der Zusammenfassung und des Überblickes fehlt, haben wir bereits im vorigen Abschnitt erörtert. Wir wollen als Beispiel hier nur noch auf das Mittelalter hinweisen, dessen Kunst die Natur nur in ihren Einzelheiten aber nicht als Ganzes wiederzugeben vermocht hat. Die Poesie vermochte keine Schilderung einer Gesamtlandschaft zu geben und die Malerei nur einzelne Tiere und dergl. darzustellen[1]. Daran reihen wir noch ein bezeichnendes Wort Hehns über die russische Poesie: „Bei Puschkin in der Poesie Capriccios, blofse Einfälle, Anekdoten, reale Verhältnisse weiter ausgesponnen; so auch bei Gogol — irgend eine hervorgehobene Scene; das Gröfsere ist entweder unbeendet, oder man merkt dem Autor gegen Schlufs hin die Ermüdung an. Das Ganze früher sehen als die Teile und es organisierend in der inneren Anschauung festhalten, dieses echte Merkmal wahrer Phantasie ist nirgends bei ihnen zu finden“[2].

Dafs die Kunst der Naturvölker einer getreuen Gegenständlichkeit nicht fähig ist, wird am einleuchtendsten wohl für das psychologische Gebiet erscheinen, wo niemand ihnen die Fähigkeit zu eindringenden psychologischen Analysen zutrauen wird[3]. Wir wollen diesen Punkt nur an den darstellenden Künsten etwas näher erläutern. Karl von den Steinen hat bei den Bakairi eingehende Untersuchungen über ihre Fähigkeit angestellt, Gegenstände durch Zeichnungen wiederzugeben. Dabei ergab sich, dafs ihre Zeichnungen stets den Charakter einer Beschreibung an sich trugen, dafs sie nämlich die wesentlichen Merkmale in der Zeichnung nebeneinander wiedergaben, aber teils der wahren räumlichen Lage der einzelnen Teile ins Gesicht schlugen, z. B. den Schnurrbart über den Augen zeichneten, teils dem Auge sich ebenso aufdrängende Teile einfach bei Seite liefsen[4]. Dieses Beispiel ist typisch für den in Rede stehenden Mangel. Natur-

[1] Lamprecht, Deutsche Geschiche V, 1 S. 129.
[2] Victor Hehn, De moribus Ruthenorum S. 182.
[3] Vgl. oben S. 221.
[4] Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens S. 249 flg.

wahr können die Zeichnungen der Jägervölker nur im Sinne einer treffenden Wiedergabe einzelner charakteristischer Elemente heifsen, aber die räumlichen Verhältnisse werden, ganz abgesehen von dem Mangel der Perspektive, durchweg stark entstellt. Auf höherer Stufe, also auf der Stufe der Halbkulturvölker, liegen die Mängel der Kunstleistungen der Forderung der Gegenständlichkeit gegenüber wesentlich in zwei Richtungen. Teilweise ist die Kunst stilisiert derart, dafs sie in unwahrer Weise konventionell ist. Wo das aber auch nicht der Fall ist, da vermissen wir auch hier die getreue Perspektive. Selbst dasjenige Volk, das auf dem Gebiete der Kunst wohl am höchsten gestiegen ist, selbst die Japaner haben bis vor hundert Jahren in ihrer Malerei das Helldunkel, die Perspektive und die Anatomie in keiner Weise beachtet und beginnen jetzt erst unter fremdem Einflusse ihre Forderungen zu berücksichtigen[1]. Auch die deutsche Kunst beginnt erst seit dem fünfzehnten Jahrhundert, also beim Beginn der Vollkultur, eine richtige Luftperspektive anzuwenden; ja selbst die Fähigkeit, Gestalten in getreuen naturalistischen Umrissen wiederzugeben, erwarb sie erst im vierzehnten Jahrhundert[2].

Dafs der Inhalt der Kunstschöpfungen, insbesondere der poetischen Schöpfungen den Charakter der Passivität der Lebensstimmung nicht verleugnen kann, ist selbstverständlich. Wesentlicher ist, dafs hierin zum grofsen Teile das Gefühl der Fremdartigkeit begründet liegt, das uns selbst den reizvollen indischen Dichtungen gegenüber nicht verlassen will, wenn wir ihre Gestalten einer quietistischen und rein passiven Ethik im Sinne des Buddhismus huldigen und der verständnisvollen Hingabe an die Aufgaben des Lebens sich entziehen sehen. Selbst ein sittlich so hoch stehender Mann wie Tolstoi verleugnet in seiner Lehre, dafs die Guten niemals auch nur herrschen wollen, diese Passivität nicht. Den Idealismus vermissen wir endlich in der Kunst auch der Halbkulturvölker in doppeltem Sinne. Erstens fehlt ihnen die Fähigkeit, in der Darstellung zu idealisieren, abgesehen von den verfehlten Versuchen, die in der Hinwendung zum konventionellen Stile enthalten sind. In inhaltlicher Beziehung aber mufs ihren Kunstschöpfungen der Idealismus der Gesinnung fehlen, weil er in ihrem ganzen Bewufstsein und Leben keinen Platz hat. Diesen Punkt werden wir jedoch erst an einer späteren Stelle erörtern[3]. Wir wollen hier zur Bestätigung nur auf

[1] Brinckmann, Kunst und Handwerk in Japan I, 161. Buchner, Globus 70, 22.

[2] Lamprecht a. a. O. V, 1 S. 129. IV, 290.

[3] Kapitel VI, Abschnitt 1c.

die russische Litteratur hinweisen. Von Idealismus könnte man bei ihr höchstens bei Tolstoi, den seine Passivität aber wieder von Westeuropa trennt, oder allenfalls bei Turgenjew reden. Wer aber wollte eine Gestalt wie Schiller oder Shakespeare unter den Russen oder Indern zu finden erwarten?[1].

12. Die Bedeutung der Ausdrücke Natur- und Kulturvölker.

Die vorstehenden Erörterungen haben uns schon öfter auf den tieferen Sinn hingeführt, den wir mit den beiden Ausdrücken Naturvölker und Kulturvölker verbinden, insbesondere auf den Sinn des ersteren Ausdrucks. Wir wollen ihn hier noch einmal zusammenfassend erörtern. Im wesentlichen liegen im Begriffe der Natur, falls man sie dem Geiste oder der Kultur entgegenstellt, zwei Merkmale eingeschlossen: die Abhängigkeit von äufseren Einflüssen, d. h. die Bestimmung der Lebensvorgänge von aufsen und der Mangel eines mafsgebenden innern Schwerpunktes und Centrums, und zweitens der Mangel von Werten. Sofern jene Abhängigkeit von äufseren Einflüssen sich sowohl auf dem Gebiete des psychischen wie dem des physischen Lebens bemerkbar macht, erhalten wir also im ganzen drei Gesichtspunkte, unter denen jene Benennung einen tieferen Sinn hat.

Erstens haben wir bei dem Ausdruck Naturvölker die Abhängigkeit von der Natur auf psychischem Gebiete im Auge. Es ist der Gegensatz zwischen Passivität und Aktivität, der uns hier entgegentritt. Auch innerhalb des seelischen Lebens können wir, wie schon früher bemerkt, von einer Natur im Gegensatz zu einer Kultur sprechen, sofern wir der einen das Gebiet der unwillkürlichen, der andern das Gebiet der willkürlichen Bewufstseinsvorgänge zuweisen. Charakteristisch dafür ist, dafs das Selbstbewufstsein sich nur in dem letzteren Gebiet, im Bereiche der Aktivität entwickelt, während das unwillkürliche seelische Leben sowohl auf den Zuschauer wie auch, falls es zu einer solchen Betrachtung imstande wäre, auf das lebende Individuum selber den Eindruck eines durch mechanische Faktoren bestimmten, das Individuum gleichsam mit sich reifsenden

[1] „Grofses Talent sich selbst mit aller Gemeinheit treffend zu zeichnen. Man sehe nur die zahlreichen Theaterstücke, die das russische Leben spiegeln, und die Kunst der Schauspieler darin. Wer die Sprache hinreichend versteht und das Land kennt, wird grofsen Genufs davon haben. Freilich nicht auf die Länge, denn dann regt sich bei dem Deutschen das Bedürfnis nach dem Idealen. Von diesem nämlich keine Spur!“ Victor Hehn a. a. O. S. 220.

Ablaufes von rein passiven Vorgängen macht. Abhängig ist das ganze Seelenleben hier eben von dem Mechanismus der Associationen sowohl auf dem theoretischen wie auf dem praktischen Gebiete, wie sich einerseits im Vorherrschen der mythologischen Denkweise, andererseits in der Beherrschung der Willensakte teils durch die dem Individuum als rein äufserliche Macht starr gegenüberstehende Sitte, teils durch mechanisch wirkende, der inneren Stetigkeit entbehrende Triebe offenbart. Die Dumpfheit des Aberglaubens und die Roheit des Handelns folgen hieraus mit Notwendigkeit. Das ganze seelische Leben steht gleichsam unter der Herrschaft des physiologischen Mechanismus, und sofern dieser dem innern seelischen Leben als etwas Fremdartiges und Äufseres gegenübersteht, unter der Herrschaft äufserer Faktoren. Es entbehrt gleichsam des eigenen Schwerpunktes, der Bestimmung von innen heraus und erscheint fast nur als ein wertloser Anhang der physiologischen Vorgänge im Nervensystem. Typisch ist in dieser Beziehung der Eindruck, den Löhr von den freilich durch die Berührung mit der europäischen Kultur besonders benachteiligten Indianern empfing: „Niemals entgeht man dem widerwärtigen Eindruck, dafs diese Völker kein Hauch von sittlicher Energie, kein heller Geistesstrahl belebt. Die Menschennatur zeigt sich unter ihnen in ihrer Niedrigkeit. Im Wilden liegt der geistige Mensch noch gefangen. Träge und verdüsterten Sinnes, ein Spiel seiner Einfälle und Leidenschaften lebt er einförmig seine Tage hin“ [1]. Wie anders im Bereiche der Vollkultur, wo zwar der Mechanismus der Associationen auch noch von der gröfsten Bedeutung ist, aber doch durchgängig höheren Zwecken dienstbar gemacht wird, indem seine Verrichtungen einerseits logischen, andererseits ethischen Normen oder praktischen Zweckmäfsigkeitserwägungen unterstellt werden, also hier jener psychische Mechanismus in den Dienst selbständiger geistiger und sittlichen Aufgaben genommen wird.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte das Leben des Individuums und der Gesamtheit bei den Naturvölkern, so erscheint es uns gleichsam wie ein Schauspiel, dessen Puppen von unsichtbaren Drähten dirigiert werden. Das Schicksal des einzelnen hängt von unberechenbaren äufseren Eingriffen und Zufälligkeiten ab und entbehrt so sehr der eigenen Leitung und Selbständigkeit wie der einzelne Tropfen in der Meereswoge. Und ebenso wird die grofse Masse da, wo im Bereiche der Halbkultur ein hohes politisches Leben sich vorübergehend oder dauernd entfaltet, von ihren Leidenschaften und dem

[1] Löhr, Land und Leute in der alten und neuen Welt III, 197.

Willen weniger Individuen widerstandslos vorwärts getrieben, gedrängt und geschoben, ohne selbst bestimmend mit eingreifen zu können. Allerdings pafst diese Darstellung bis zu einem gewissen Grade auch auf die Vollkulturvölker. Es drängt sich uns hier eben wieder auf, wie sehr das seelische Leben im Bereiche der Vollkultur ein zwiespältiges ist, wie sehr auch hier jene Passivität im Bewufstseinsverlauf, das Gebiet des Unwillkürlichen noch seine Herrschaft behauptet. Solchen socialen Gebilden wie der Sitte und der Sprache steht auch bei uns der einzelne machtlos und wehrlos gegenüber; sie erscheinen gleichsam als selbständige Organismen innerhalb des Lebens der Vollkultur. Allein genau betrachtet zeigt sich auch hier schon ein erheblicher Unterschied, indem Sprache wie Sitte in den Dienst höherer logischer und ethischer Ziele gestellt wird, und der Wille der Gesamtheit sie sich so dienstbar macht. Sehen wir auch im Flusse des geschichtlichen Lebens die grofse Masse mehr geschoben als schiebend und auch die aus ihnen herausragenden, eines freieren Spielraumes sich erfreuenden Individuen in starker Abhängigkeit von dem ganzen Milieu, so stellt sich doch namentlich bei den letzteren ein Element der Aktivität ein, welches den Naturvölkern noch fehlt.

Die nämliche Abhängigkeit von äufseren Mächten gewahren wir aber auch auf dem Gebiete des physischen Lebens. Hier tritt uns der Gegensatz zwischen Abhängigkeit von der Natur und Beherrschung der Natur entgegen. Die Naturvölker fügen sich in den Rahmen jener Naturobjekte und Naturvorgänge, bei denen eins das andere bestimmt, ohne seine eigene Natur entfalten zu können, für unsere Betrachtung widerspruchslos ein vermöge jener Passivität, die sie von den klimatischen und wirtschaftlichen Faktoren ihrer Umgebung wie von unvorhergesehenen Naturereignissen völlig abhängig macht. Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs diese Abhängigkeit nicht allein der passiven Natur ihres seelischen Lebens zur Last gelegt werden darf, sondern vielfach auch auf Rechnung der Ungunst der Natur zu schreiben ist. Für viele von ihnen — man denke nur an die hochbegabten, aber unter dem Druck der harten Natur kaum zum Aufatmen kommenden Eskimos — gelten die schwermütigen Worte, welche ein Isländer, Gestur Palsson, von seiner Heimat ausspricht: „Man sagt so oft, unser Leben sei hier weiter nichts als ein Kampf mit der Natur, und doch ist es in Wirklichkeit gar kein Kampf, einfach deswegen, weil niemand die Natur besiegt noch zu besiegen hoffen kann“. In der tropischen Zone wirken in ähnlichem Sinne häufig übergrofse Feuchtigkeit und die alles zerstörende Thätigkeit gewisser Insektenarten ein.

Endlich ist für den Begriff der Natur und also auch der Naturvölker der Mangel von Werten maſsgebend. Denn der tiefste Gegensatz zwischen Natur und Kultur oder zwischen Natur und Geist ist der, daſs in dem letzteren Bereiche unbedingte letzte Werte vorhanden sind, die einen Maſsstab für die Beurteilung aller Handlungen und Bestrebungen abgeben, während im Bereiche der Natur alle Handlungen nur den Charakter der Notwendigkeit tragen und für unsere Auffassung daher zwecklos und wertlos erscheinen.

Zunächst tritt uns dieser Mangel von Werten auf dem subjektiven Gebiete bei den Naturvölkern entgegen. Wir haben schon früher[1] daran erinnert, wie die Vorstellung von logischen, ethischen und ästhetischen Werten eng mit der Natur der willkürlichen Willensakte zusammenhängt, sofern sich bei dem Wettbewerb verschiedener Motive ein Abwägen dieser Motive und bei fortgesetzter Wiederholung solcher Vorgänge die Vorstellung von maſsgebenden Werten herausbilden muſs. Demgemäſs fehlen, wie schon früher gezeigt, den Naturvölkern derartige Wertbegriffe, wie z. B. der Begriff des Wertes der Zeit, des menschlichen Lebens und ähnlicher vollständig.

Insbesondere fehlt bei den Naturvölkern die Vorstellung vom Wert des Individuums. Wie objektiv die einzelnen Individuen wenig wert sind, so erscheinen sie auch gemäſs der geringen Bedeutung, welche die sittlichen Faktoren hier besitzen, nur als zufällige Repräsentanten eines allgemeinen Typus, als zufällige Muster oder Beispiele der Gattung. Darin gleichen sie den Tierarten, bei denen das einzelne Individuum ebenfalls auf keine selbständige Bedeutung Anspruch hat. Im Gegensatze dazu ist das Individuum der Kulturvölker, wenigstens im Bereiche der Gebildeten, wie wir oben ausgeführt haben, von einem Selbstbewuſstsein getragen, welches zum groſsen Teil dem Bewuſstsein der Thatsache entspringt, daſs der einzelne hier in seiner Eigenart unersetzlich ist und eine zum zweiten Male nicht wieder vorkommende besondere Ausprägung des allgemeinen Typus bildet.

Dieselbe Wertlosigkeit gewahren wir ferner, wenn wir bei den Naturvölkern nach der Bedeutung fragen, die sowohl der einzelne wie selbst ein ganzer Stamm für die Entwicklung der menschlichen Gesittung besitzt. Jene tiefgehenden und weitreichenden Einflüsse groſser schöpferischer Individuen, welche die Glanzpunkte der Geschichte der Kulturvölker ausmachen, stellen sich hier nirgends dar. Denn selbst die führenden Individuen im Bereiche der Halb-

[1] Abschnitt 1 in diesem Kapitel, S. 107.

kultur, welche die Schöpfer grofser politischer und religiöser Bewegungen werden, können sich an Bedeutung mit jenen nicht messen wegen der Unstetigkeit und innern Wertlosigkeit jener ganzen Bewegungen, die ihre Kräfte rasch verpuffen oder in langsamen, keine bewufste höhere Entwicklung darstellenden Bewegungen verbrauchen. Es ist die oben erörterte Geschichtslosigkeit dieser Völker, die uns hier wieder entgegentritt und uns an die tiefe Verwandtschaft aller dieser Stämme mit der Natur mahnt. Im Bereiche der Natur tritt uns an Stelle der Geschichte nur eine Entwicklung entgegen, die einen gleichsam äufserlichen und mechanischen Charakter trägt in dem Sinne, dafs sie nur einem psychologischen Zwange, nicht aber dem mit Bewufstsein einem höheren Ziele zugewandten Willen des Individuums entspringt. So wie ungezählte Generationen von Tiergeschlechtern über die Erde hinweggegangen sind, ohne ein Leben von eigener Bedeutung und eigenem Inhalte zu entfalten, lediglich als Staffeln dienend für das allmähliche Aufrücken und Fortschreiten der Typen, so wird auch im Leben der Naturvölker Stamm gegen Stamm im Kampfe aufgerieben und verzehrt, wie eine Woge des Meeres die andere verschlingt, ohne dafs in diesem Chaos im günstigsten Falle mehr als ein unbewufster allmählicher Fortschritt nach Art des Fortschrittes der Tier- und Pflanzenwelt sich vollzieht.

Dieselbe innere Verwandtschaft mit der Tier- und Pflanzenwelt, mit der Natur überhaupt tritt uns bei den Naturvölkern entgegen, wenn wir einen Blick auf das äufsere Verhältnis beider Gruppen zu der umgebenden Natur werfen, wenn wir den Menschen als ein Element dieser Natur betrachten. Auf der einen Seite bildet er nur ein zufälliges und unwesentliches Element jener Natur, auf der andern Seite erscheint er als ihr mafsgebender und bestimmender Mittelpunkt. Bei den Naturvölkern erscheint der Mensch mit seinen Geräten, Siedelungen und Anlagen durchweg nur als ein einzelnes zufälliges Element innerhalb einer grofsen und reichen Natur, in die er nur zufällig und neben ihrer Gröfse fast verschwindend hineingeraten ist. Es ist dieselbe innere Verwandtschaft und Gleichartigkeit mit der Natur, die sich unserem Bewufstsein in Form der idyllischen Stimmung aufdrängt, wenn wir von den Höhepunkten unserer Kultur entfernt etwa ein Dorf inmitten einer einsamen Landschaft betrachten und uns jener Harmonie erfreuen, die den einzelnen Menschen als ein gleichartiges Element zwischen den übrigen Gebilden der Natur erscheinen läfst. Es ist derselbe Eindruck, den in uns ein Bild wie das des Goetheschen Wanderers hervorruft: eine Natur, die sich eng um den Menschen herumschlingt, die seine Schöpfungen umspinnt und

bald überwuchert, eine Natur, neben deren erhabener Gröfse besonders in den tropischen Gebieten der Mensch zu einem winzigen, zufälligen Gebilde zusammenschrumpft. Gerade in der Riesengröfse der tropischen Natur, vor der die menschliche Kraft hoffnungslos zu erlahmen scheint, überkommt den Europäer bisweilen der eigentümliche Eindruck, dafs der Mensch mit seinen Schöpfungen, wo er der Natur in Gestalt von Anlagen, Wegen und dergl. seinen Stempel aufzudrücken sucht, nicht als ihr berufener Herrscher erscheint, sondern mit seinem hoffnungslosen Bemühen ihr einen andern Charakter aufzuprägen nur als ein Element der Disharmonie, welches die natürliche Regellosigkeit und Wildheit jener Natur nutzlos in das Geleise der Zweckmäfsigkeit einzudämmen versucht[1].

Welcher Gegensatz dazu im Begriff der Kulturlandschaft, wie er sich uns gleichsam als Blüte und höchstes Ergebnis des beherrschenden Einflusses der Menschheit auf die Naturumgebung bei den Kulturvölkern darstellt. Die Stätten grofser weltgeschichtlicher Ereignisse, auf deren Boden gleichsam mit innerer Notwendigkeit sich das geschichtliche Leben immer wieder konzentriert, wie Konstantinopel, Rom und ähnliche, erhalten einen so durchgeistigten, mit menschlichem Bemühen und der Erinnerung daran verwachsenen Charakter, dafs hier die natürliche Seite der Landschaft von der geschichtlichen und geistigen gleichsam völlig absorbiert wird. Und dasselbe gilt für ganze Länder, besonders wo eine Vollkultur längere Zeit hindurch ihre Herrschaft ausgeübt und ein hohes Alter erreicht hat. Am ausgeprägtesten finden wir diesen Charakter der Kulturlandschaft in weiten Gebieten Italiens, wo aller nutzbarer Boden der Landschaft dienstbar gemacht ist, wo nur noch wenige freie Wälder und Fluren vorhanden sind, vielmehr alles dem Willen der Menschen unterworfen, eine freie und romantischeN atur in unserm Sinne also so gut wie nicht vorhanden ist[2].

Wir wollen bei dieser Gelegenheit dem Sinne des Ausdrucks Kulturvölker noch einige Worte widmen. Wir finden hier einen jener vielen Fälle der Inkongruenz zwischen dem geschichtlich Gewordenen und dem Vernünftigen. Der Ausdruck Kultur ist in einer recht einseitigen und das Wesen der Sache nur wenig treffenden Weise von der Thätigkeit des Ackerbaues entlehnt worden. Eine Andeutung des tieferen Sinnes des ganzen Begriffes liegt in dieser Bezeichnung allerdings insofern, als die Bebauung des Bodens sowohl eines der ersten, wie auch eines der wichtigsten Beispiele jener

[1] Z. B. Kund in den Mitteilungen aus den Schutzgebieten 1888 S. 13.

[2] Victor Hehn, Italien S. 53. 217. 238.

Beherrschung der Natur darstellt, welche die eine Seite des Begriffes der Kultur ausmacht. Allein die andere Seite dieses Begriffes, das Vorhandensein absoluter Werte, liegt in dem Wort Kultur in keiner Weise angedeutet. Wäre der Ausdruck nicht bereits so tief eingewurzelt, dafs sich unser Gefühl gegen eine rationalistische Neuerung und Verdrängung dieser lediglich historisch gerechtfertigten Bezeichnung sträuben würde, so würde der Ausdruck „Geistesvölker“ oder ein ähnlicher mehr innere Berechtigung für sich haben; denn er schliefst beide Seiten der Sache in sich, sowohl die Beherrschung der Natur wie die Existenz allgemeiner Wertbegriffe.

Zum Schlufs wollen wir uns den Sinn der beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücke noch einmal klar zu machen suchen, indem wir die Spiegelung betrachten, welche die thatsächlichen Verhältnisse im Bewufstsein der Menschheit erfahren. Welchen Sinn hat die Wirklichkeit? Als was stellt sich die umgebende Natur, als ein einheitliches Ganzes gedacht, dem Bewufstsein dar? Die verschiedenen Antworten auf diese Fragen bei Natur- und Kulturvölkern eröffnen uns abermals einen neuen Einblick in das uns hier beschäftigende Problem.

Für die Naturvölker besteht die Wirklichkeit oder die umgebende Welt in einer zusammenhangslosen Masse von Erscheinungen, deren innneres Wesen sich in einer Reihe von Dämonen und göttlichen Gewalten darstellt, deren Kern unberechenbare Launenhaftigkeit und willkürliches Handeln ausmacht. Die Gespensterfurcht prägt dieser ganzen Welt ihren Charakter auf und läfst sie gleichsam als eine einzige Reihe von unberechenbaren Gefahren erscheinen. Die bewegende Triebkraft dieser ganzen Welt, sowohl bei den Geistern wie auch den realen Menschen, ist nur eine Reihe tierischer Affekte, die alles menschliche Leben und Wesen den Launen des Zufalles preisgeben. Im Gegensatze dazu erblickt das vollentwickelte Individuum der Kulturvölker in der umgebenden Körperwelt eine Reihe vergeistigter Mittel und über ihnen schwebend als Kern der Wirklichkeit ein Reich geistiger Güter und absoluter Werte, in dessen Dienst alles Geschehen tritt. Die zunehmende Vergeistigung, die hier wie mit einem Netze alles Leben überzieht, äufsert sich auch darin, dafs hier alle einzelnen konkreten Gebilde und Vorgänge sowohl im theoretischen wie im praktischen Leben einer begrifflichen Würdigung und Bearbeitung unterworfen werden: die theoretische Betrachtung sucht sie in Zusammenhänge von begrifflichem Charakter einzuordnen und wendet sich weniger den Einzelheiten als dem Typischen und Kausalen zu, und die praktische Arbeit der Vollkultur richtet sich auf

Thatbestände von begrifflichem Charakter. Bezeichnend ist dafür z. B. die begriffliche Entwicklung des Rechtes, vermöge deren jede Rechtsverletzung „im Grunde etwas Ideelles“ ist[1].

Allerdings fehlen die Rückständigkeiten hier nicht; den tieferen Schichten der Bevölkerung ist durchweg jenes Bewufstsein der geistigen Werte nicht gegenwärtig, und teils erscheint sogar die körperliche Welt nicht in die Beleuchtung der technischen Lebensanschauung, sondern noch in das Licht des Aberglaubens gerückt. Erinnert in dieser Beziehung die Landbevölkerung an die Naturvölker, so nimmt das städtische Proletariat eine eigentümliche Stellung insofern ein, als auch ihm bei dem Mangel bestimmender geistiger Werte in seinem Leben die körperliche Welt zwar als entseelt, aber noch nicht als durchgeistigt und höheren Bestimmungen dienend entgegentritt. Versteht man daher unter einer realistischen Anschauung eine solche, welche von den letzten geistigen und sittlichen Zwecken völlig abstrahierend die Dinge nur im Sinne einer mechanischen Naturbetrachtung auffafst, so finden wir höchst bezeichnender Weise eine solche realistische, in der trostlosesten Nüchternheit sich bewegende Anschauung der Welt nur bei einer so pathologischen Bevölkerungsschicht, als die wir das städtische Proletariat auffassen müssen. Es ist bezeichnend für die Natur des menschlichen Geistes, dafs er sich durchgängig von einer solchen rein mechanischen Auffassung der Dinge fern hält: auf der einen Seite sinkt er, sich als ein willenloses und wertloses Glied eines rätselhaften, feindseligen Naturprozesses fühlend, fast auf die Stufe des Tieres herab, auf der andern Seite erhebt er sich in dem Bewufstsein geistiger Werte weit über die Natur hinaus.

Noch von einem andern Gesichtspunkte können wir den in Rede stehenden Unterschied erläutern. Die Vollkultur, welche in der ganzen Welt ein Reich von Mitteln zur Erzeugung und Verwirklichung geistiger Güter erblickt, sieht sich bei der Betrachtung des Lebens überall vor Probleme gestellt; sie sieht sich überall zur Kritik des Bestehenden aufgefordert, um es eventuell im Sinne idealer Forderungen umzugestalten. Nichts von dieser Denkweise finden wir bei den Naturvölkern, denen die ganze Thatsache des Lebens und der Welt nur soweit einer Erklärung bedürftig erscheint, als die mythologische Denkweise sie ihnen zu liefern vermag, die aber im übrigen diese Thatsache als etwas Selbstverständliches und Unabänderliches hinnehmen. Auch in diesem Sinne erweist sich der Ausdruck Naturvölker als zutreffend, sofern wir mit dem Begriffe der Natur die Vor-

[1] Arnold, Kultur und Recht S. 317.

stellung des Unabänderlichen, der menschlichen Kritik und Willkür, dem menschlichen Eingreifen nicht Unterliegenden verbinden.

So besteht denn für die Naturvölker die Welt aus einer Reihe von Thatsachen, während sie für die Völker der Vollkultur immer mehr sich in eine riesengroſse und beängstigende Frage, in ein einziges groſses Problem verwandelt. Wir greifen hier noch einmal auf den schon früher erörterten Unterschied zwischen Passivität und Aktivität, zwischen mangelndem und vollentwickeltem socialen Selbstbewuſstsein, zwischen transscendenter und immanenter Denkweise zurück. Der Passivität der Naturvölker kommt niemals der Gedanke, daſs die Welt anders sein könnte, als sie ist, während die Vollkultur das Wesen des eignen seelischen Lebens, zu wirken, zu gestalten und umzuformen, auf die ganze Welt überträgt, und sie so in die unruhige Beleuchtung eines der Kritik unterworfenen, in seinem Ursprung und Wesen rätselhaften Gebildes taucht, in dem die Wirklichkeit durch die Fülle der Möglichkeiten erdrückt und ertötet wird.

Mit besonderer Deutlichkeit äuſsert sich dieser Gegensatz auf dem Gebiete der religiösen Vorstellungen und Vorschriften. Wir können hier allgemein zwei grundverschiedene Typen unterscheiden, jenachdem sie mehr von den Thatsachen oder von den sittlichen Forderungen und den idealen Regungen bestimmt sind[1]. Ein gutes Beispiel für diese Verschiedenheit bietet uns das Verhalten der Religion zum geschlechtlichen Leben. Die naturalistischen Religionen, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, erblicken in einem ungezügelten geschlechtlichen Verkehr eine einfache Thatsache der Natur, die demgemäſs auch in dem religiösen Vorstellungskreis eine bedeutende Stelle angewiesen erhält, während die idealistischen Religionen den Thatsachen das Gewicht der sittlichen Anforderung der Mäſsigung entgegenhalten und auf einer Zwischenstufe häufig sogar in Form der Askese in das andere Extrem umschlagen. Ebenso deutlich spiegelt sich der in Rede stehende Gegensatz in den Vorstellungen über das Jenseits wieder. Die Unterscheidung zwischen Fortsetzungsvorstellungen und Vergeltungsvorstellungen, d. h. zwischen Vorstellungen, welche sich bei der Auffassung des Jenseits von den Thatsachen des diesseitigen Lebens und zwischen solchen, die sich dabei von den sittlichen Forderungen einer ausgleichenden Gerechtigkeit leiten lassen, entspricht abermals der hier durchgeführten Unterscheidung. Die meisten Naturvölker erheben sich im wesentlichen nicht über die Fortsetzungsvorstellungen, wenn uns auch bereits eine Idealisierung des diesseitigen

[1] Vgl. oben Abschnitt 5e in diesem Kapitel S. 160.

Lebens dabei entgegentritt. Ausgeprägte Vergeltungsvorstellungen finden wir nur bei ziemlich hoch gestiegenen Halbkulturvölkern wie den Ägyptern, den Persern und den Juden der späteren Zeit, während sie sich bei den Griechen wahrscheinlich erst bei Beginn ihrer Vollkultur entwickelt haben. Wir sehen an diesem Beispiel, dafs die Abgrenzung der beiden verschiedenen Religionstypen sich nicht genau mit unserer Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturvölkern deckt, vielmehr die Grenze etwas tiefer liegt. Das hängt damit zusammen, dafs wir die Übergänge zwischen beiden Typen mit zu dem höheren gerechnet haben. Als ein solcher Übergang kommt z. B. die Askese in Betracht, welche bereits die geschlechtliche Enthaltsamkeit, aber nicht aus rein sittlichen Gründen, fordert. Wenn uns ferner Vergeltungsvorstellungen schon gelegentlich auf der Stufe der Halbkultur entgegentreten, so können wir zur Erklärung daran erinnern, dafs eine jenseitige Welt mehr als die wirkliche der Forderung entgegenkommt, nicht bei den Thatsachen Halt zu machen, sondern den sittlichen Anforderungen den bestimmenden Einflufs einzuräumen. Auch wenn die sittlichen Kräfte noch nicht so erstarkt sind, um das Leben nach sich umgestalten zu können, vermögen sie sich doch bereits in einem von dem Widerstand des spröden Stoffes befreiten Raume zu entfalten.

Der Gegensatz, den wir hier erörtern, ist nicht neu, sondern schon vor hundert Jahren in den philosophischen Gedankenkreis eingeführt. Schillers vielleicht nicht überall hinreichend gewürdigte Unterscheidung zwischen naiver und sentimentaler Dichtung besagt für das engere Gebiet der Dichtung dasselbe, was uns heute von einem höheren Standpunkte der Betrachtung aus als ein tiefgreifender, alles menschliche Sein umfassender Gegensatz entgegentritt. Es ist kein Zufall, dafs Schiller bei der Erläuterung des naiven Typus sich besonders eingehend mit Homer befafst, der für ihn fast den einzigen Vertreter der Dichtung der Natur- und Halbkulturvölker bildete. Was er als Eigentümlichkeiten des naiven Dichters hinstellt, dafs in seinem Vorstellungskreise der Begriff der Werte fehlt, dafs ihm nie die Vorstellung kommt, die Welt könne anders sein, als sie wirklich ist, das ist in Wahrheit der Denkweise der gesamten Naturvölker eigen, die man füglich deswegen auch als naive bezeichnen könnte, während für ihr Gegenteil der Ausdruck kritisch sich vielleicht mehr empfiehlt als die von Schiller gewählte Bezeichnung.

Kennt Schiller naive Dichter auch innerhalb des Bereiches der Vollkultur, so steht das nur in einem scheinbaren Widerspruch mit der hier vorgenommenen Identificierung. Indem auch Schiller die naiven Dichter innerhalb der Vollkultur als eine ebenso seltene wie

fremdartige Erscheinung hinstellt, fordert er uns unwillkürlich auf, nach dem Ursprunge dieser Fremdartigkeit auszuspähen. In der That müssen wir solche Gestalten gleichsam als noch mit einem Überreste der Denkweise der Naturvölker, also gleichsam als mit einer gewissen Rückständigkeit behaftet betrachten, die aber in diesem Falle ihren Wert nicht vermindert, sondern nur erhöht. Sie stehen gleichsam auf der Grenze zweier Zeitalter des menschlichen Bewufstseins und verknüpfen die Vorteile beider in sich, indem sie den naiven Blick des einen für die Wirklichkeit der Dinge mit der geistigen Reife des anderen vereinigen.

Durch den letzteren Vorzug erhebt sich diese Denkweise über alles, was realistische Gesinnung im trivialen Sinne heifst und auch nicht immer jene Keuschheit des Gedankens gegenüber den Thatsachen der Wirklichkeit besitzt.

Als naive Dichter im Bereich der neueren Vollkultur — die griechische Vollkultur denkt bis etwa Euripides entsprechend der partiellen Rückständigkeit der Griechen durchweg naiv — nennt uns Schiller Shakespeare, Molière und teilweise Goethe. Wir können Gottfried Keller, von Künstlern Raffael und Mozart, aus dem Bereich der Philosophie vor allem Spinoza hinzufügen, in dessen System der philosophische Naturalismus der Neuzeit seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat ohne dem Schwunge der idealen Gesinnung Abbruch zu thun. Sie alle entfernen sich mit ihrer Denkweise so weit von dem durchschnittlichen Typus der Vollkultur, dafs ihr wahres Verständnis nur dem tiefer entwickelten Individuum möglich ist, während sie für die Durchschnittsmenschen stets den Charakter des Seltsamen und Fremdartigen behalten. Es ist kein Zufall, dafs sie so selten sind, während die weitaus gröfsere Zahl auch der gröfsten Dichter der Neuzeit jener kritischen Denkweise huldigt, welche das Bestehende unter den Gesichtspunkt der Kritik stellt und in der ganzen Welt gleichsam ein grofses Problem als ein grofses Spiegelbild desjenigen Problems sieht, zu dem sich das eigne Leben für den voll entwickelten Menschen der Vollkultur immer mehr gestaltet. Inmitten der modernen Kultur mit ihrer Unruhe und Hast, mit ihrem Drängen und Treiben, mit ihrem Bemühen alle Gebilde der Welt immer mehr der menschlichen Willkür zu unterwerfen und im Sinne der idealen Forderungen umzuformen, stellen die naiven Dichter gleichsam ein Stück Natur dar, gleichsam einen isolierten Überrest aus dem Zeitalter der Naturvölker, gleichsam eine Art lebendiger Petrefakten. Darin liegt auch die grofse Bedeutung, welche sie für das Gemütsleben der Vollkultur besitzen. Jene Sehnsucht nach der Natur, welche die

qualvolle Willkür der Vollkultur in ihren Trägern immer stärker entwickelt, findet bei denjenigen, deren Inneres Tiefe genug hat sich das wahre Verständnis jener Schöpfungen zu erschliefsen, einen Quell der Befriedigung auch in den Gebilden der naiven Dichter, die eine ganz andere Wirkung als die der kritischen ausüben: sie beruhigen und entrücken uns aus dem Streit um die geistigen Güter, in dessen Lebendigkeit uns die Schöpfungen des kritischen Dichters mit doppelter Stärke hineinziehen.

Der Gegensatz zwischen naiver und kritischer Denkweise reicht aber über das Gebiet der Kunst hinaus und bezieht sich auf alle vollentwickelten Individuen der Vollkultur. Das entscheidende Kennzeichen bei einer Einteilung nach diesem Gesichtspunkt liegt in der Rolle, welche die Werturteile in ihrer Weltanschauung spielen; es liegt darin, ob sie in den Hintergrund oder in den Vordergrund treten, ob die Dinge in erster Linie als Thatsachen, an denen nichts zu ändern ist, oder ob sie in erster Linie aus dem Gesichtspunkt sittlicher Forderungen betrachtet werden. Von beiden Typen ist der naive im Bereiche einer vollentwickelten Vollkultur selten. Der überwiegend vertretene kritische Typus stellt sich in verschiedenen Abstufungen dar; seine stärkste und reinste Ausprägung erfährt er in jenen pathetischen Naturen, die die Dinge niemals als blofse Thatsachen hinnehmen können, vielmehr in ihre Betrachtungen stets sittliche und ideale Forderungen einfliefsen lassen. Eine Mittelstellung nimmt der Humor ein, sofern er durch einen Wechsel zwischen einer mehr idealen und einer mehr realistischen Auffassung der Welt gekennzeichnet ist und demgemäfs sich bald dem einen, bald dem andern Typus zuneigt.

Zum Schlufs sei hier noch die Frage aufgeworfen, ob eine Synthese der beiden Typen möglich ist. Erinnern wir uns daran, dafs der eine Typus die Zustände und Thatsachen, der andere die Forderungen und Bestrebungen in den Vordergrund stellt, dafs der eine also mehr gegenständlich, der andere mehr praktisch denkt, so würde eine solche Synthese auf die Aufgabe hinauslaufen auch jene Forderungen und Bestrebungen gegenständlich zu betrachten. Diese Aufgabe aber ist wenigstens in der Theorie da gelöst, wo die psychologische Einsicht in die Gesetzmäfsigkeit des geistigen Geschehens, des individuellen und besonders des socialen, erwacht ist. Für eine solche Einsicht erscheint auch das menschliche Leben als ein Stück Natur, freilich angesichts seiner idealen Regungen und Kräfte als ein Stück höherer Natur. Schon Nietzsche hat einmal geäufsert, dafs die Menschheit der Zukunft wahrscheinlich eine Art höherer Natur darstellen

würde; er dachte dabei freilich vorwiegend an den nivellierenden Einfluſs eines etwaigen socialistischen Zukunftsstaates. Aber auch davon abgesehen hat seine Aussage wenigstens in subjektiver Hinsicht eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich angesichts der Aussicht, daſs die Vorstellung von der unbedingten Gesetzmäſsigkeit alles Geschehens sich in Zukunft auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens mehr Geltung verschaffen wird. So wie überhaupt in dem wissenschaftlichen Weltbilde die beiden Begriffe der Gesetzmäſsigkeit und der Entwicklung im Mittelpunkt stehen, so können wir auch hier beider Bedeutung klar erkennen: die naive Denkweise hat vor allem die Gesetzmäſsigkeit, die kritische die Entwicklung im Auge; da auch die Entwicklung nicht aus dem Rahmen der Gesetzmäſsigkeit heraustritt, so erscheint eine Synthese beider Denkweisen nicht als unmöglich.

Viertes Kapitel.

Die Naturvölker.

I. Die mythologische Denkweise.

Der mythologischen Denkweise ist es zwar im Gegensatz zu der wissenschaftlichen eigen, dafs sie reich an Widersprüchen ist und zu deren Beseitigung keinen Antrieb verspürt, allein einen Mangel an logischer Folgerichtigkeit im einzelnen kann man ihr nur von unserem Standpunkte aus vorwerfen. Ihre eigentümlichen Prämissen zugegeben erscheinen ihre Folgerungen im einzelnen durchweg konkludent. Ihre Abweichung von der wissenschaftlichen Denkweise liegt demgemäfs weniger in den Ableitungen als in den Prämissen. Hinsichtlich der ersteren gilt allgemein, was ein Kenner von der Logik der Indianer sagt: man erkennt trotz alles Spieles der Phantasie und trotz aller Verarbeitung durch die Tradition einen Kern naiver gesunder Logik in der Naturerklärung des Indianers[1]. Die wesentlichste Abweichung in den Prämissen besteht negativ in dem Mangel der Vorstellung der durchgängigen Gesetzmäfsigkeit, positiv in dem Glauben an die Einflüsse unberechenbarer und launenhaft handelnder geistiger Wesen. Von dieser abweichenden Prämisse ausgehend wird das Bewufstsein des weiteren bei seiner Naturerklärung von dem Kausalbedürfnis ebenso vollständig beherrscht wie auf der Stufe des wissenschaftlichen Denkens. Subjektiv besteht das Charakteristische der mythologischen Denkweise in gewissen Eigentümlichkeiten, welche in der Enge des Bewufstseins und der zwingenden Macht des associativen Mechanismus begründet sind. Erstens findet

[1] K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Brasiliens S. 350.

sich ein Haften des Bewuſstseins an dem sinnlich Gegebenen und unmittelbar in die Augen Fallenden, ein Mangel an Verständnis für alles, was auch nur einen Hauch von Abstraktheit besitzt, so für alles Geschehen, das ja abstrakter als die Gegenstände ist und demgemäſs überall in Gegenstände umgedeutet wird; ebensowenig vermag sich eine selbständige Vorstellung des Geistes auszubilden, der ja ebenfalls unfaſsbar und abstrakter ist als das Körperliche und demgemäſs überall in materieller Gestalt gedacht wird. Zweitens drängt sich uns überall eine Verknüpfung der Gedanken nach rein äuſserlichen associativen Gesichtspunkten als eigentümlich und als Grund für den Mangel jeder in unserem Sinne kausalen, d. h. von der Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen ausgehenden Betrachtungsweise auf. Wir wollen nunmehr die objektiven Eigentümlichkeiten der mythologischen Denkweise im einzelnen betrachten und ordnen sie zu diesem Zwecke unter die folgenden acht Gesichtspunkte:

1. Neigung zur Personifikation. Schon das Tier hat eine Neigung leblose Gegenstände zu personifizieren, sofern sie ihm den Anschein willkürlicher Bewegungen darbieten. Das Bewuſstsein der Naturvölker zeigt dieselbe Eigentümlichkeit, nur in reicherer Entfaltung, ohne darüber hinaus zu einer allgemeinen Personifikation aller leblosen Dinge überzugehen. Auch hier ist vielmehr die Personifikation abhängig davon, daſs der leblose Gegenstand in irgend welcher Weise den Anschein willkürlicher Bewegungen oder willkürlicher Thätigkeit darbietet. Der psychische Grund für diese Vorgänge besteht in einem Spiel der Associationen, das an die Wahrnehmung willkürlicher Bewegungen stets die Vorstellung des Bewuſstseins anknüpfen läſst. Daraus erhellt auch, wie wenig man von vornherein eine durchgängige Beseelung alles Leblosen erwarten darf.

2. Das Geistige wird als materiell gedacht. Es ist bekannt, daſs die Seele bei den Naturvölkern überall als etwas Materielles, wenn auch in leicht begreiflicher Weise als etwas besonders Feines und Zartes, als Hauch, als Schatten, als Atem u. dergl. gedacht wird. Bei dieser rein äuſserlichen Auffassung der Seele ist es auch begreiflich, wenn der Gedanke der Einheit der Seele völlig fehlt und statt dessen vielfach die Existenz mehrerer Seelen desselben Menschen angenommen wird. Auch seelische Vorgänge werden gleichsam als etwas Materielles vorgestellt und können demgemäſs mit denselben Eigenschaften wie ein Körper behaftet gedacht werden, z. B. mit der Eigenschaft der Teilbarkeit und Übertragbarkeit. Wenn z. B. bei einem Australier ein Kind sich verletzt hat, so schlägt und prügelt der Vater alle in seinem Bereich befindlichen Personen.

Er glaubt, dafs die Menge von Schmerzen, welche das Kind fühlt, sich durch die Mitleidenschaft anderer über diese verteilt und so thatsächlich dem Kinde eine Erleichterung geschaffen werde[1]. Dafs ebenso z. B. der Mut eines Menschen als ein körperliches Ding vorgestellt wird, das sich rein äufserlich übertragen läfst, erhellt aus der weit verbreiteten Sitte, die Herzen mutiger Krieger zu verzehren. Die psychologische Erklärung dieser Eigentümlichkeit mufs von der Enge des Bewufstseins ausgehen: das Bewufstsein haftet am Äufseren und Greifbaren, und da alles Seelische ja in der That stets an körperliche Träger gebunden ist, die sich dem Bewufstsein mehr aufdrängen als das dahinterliegende Seelische, so verwechselt das mythologische Denken diesen Träger mit dem dahinterliegenden seelischen Leben.

3. Vorgänge werden in Dinge umgewandelt und dann häufig personifiziert. Alle Krankheiten z. B. werden in substantieller Weise als ein körperlicher Stoff vorgestellt, dessen man sich durch Übertragung, z. B. durch Wegwerfen von Blumen oder durch Durchzwängen zwischen Baumästen, entledigen kann. Wenn die Kameruner eine einmal geschlossene Blutfreundschaft wieder aufgeben wollen, so unterziehen sie ihren ganzen Körper einer gründlichen Reinigung[2] — ein Beweis, dafs sie diesen Vertrag nicht als einen Vorgang, sondern als einen Gegenstand auffassen, der in materieller Weise an ihrem Körper haftet und auf mechanischem Wege wieder von ihm entfernt werden kann.

Die psychologische Erklärung ist dieselbe wie beim vorigen Merkmale: sie ergiebt sich daraus, dafs Dinge konkreter sind als Vorgänge.

4. Die Ursache wird nie innerhalb, sondern stets aufserhalb der betreffenden Dinge gesucht. Das bekannteste Beispiel dafür bildet die allgemeine Neigung der Naturvölker den Tod des Menschen äufseren Umständen, in der Regel der Thätigkeit böser Geister zuzuschreiben. Als Beispiel aus einem anderen Gebiete sei hier erwähnt, wie die Dajaken sich den Mangel einer Schrift bei ihnen erklären, während eine solche bei den benachbarten Malaien vorhanden ist; sie erzählen: ein Drache erregte eine Überschwemmung; die Malaien banden sich ihre Schriften um die Schultern, die Dajaken aber um die Lenden, und so verloren die letzteren sie in der Flut, die ersteren aber nicht[3].

[1] K. E. Jung bei Steinmetz, Ethnologische Studien zur Strafe I, 319.

[2] Zintgraff, Nordkamerun S. 220.

[3] Hein, Bildende Künste bei den Dajaken (citiert nach R. Andree, Die Flutsagen).

Die Erklärung ist auch hier ähnlich wie beim vorigen Falle: äufsere Ursachen sind anschaulicher und greifbarer als innere.

5. Es giebt kein Werden und Wachsen von innen heraus, sondern nur ein äufseres einmaliges Entstehen, keine Kontinuität, sondern nur Sprünge und Unstetigkeiten. Als Beispiel können die vielen Sagen über die Entstehung des Menschen oder bestimmter Tierarten durch einmalige Vorgänge, ferner die Erzählung von der Erdschöpfung durch einen plötzlichen Vorgang dienen.

Der Grund dieser Eigentümlichkeit bedarf keiner weiteren Ausführung: alles allmähliche und langsame Werden ist eben weniger anschaulich als das plötzliche Entstehen.

6. Das Ganze hat die Eigenschaften des Teils und der Teil die des Ganzen. Diese Eigentümlichkeit erklärt sich aus der zwingenden Kraft des associativen Mechanismus, aus der Enge des Bewufstseins, welches die einzelnen Teile eines Ganzen gar nicht auseinanderzuhalten vermag, sondern sie in eins zusammenfliefsen läfst. Eng zusammen hängt damit die folgende Eigentümlichkeit.

7. Ähnliche Dinge haben ähnliche Eigenschaften. Auch hier liegt der Grund wiederum im Zwange der Associationen. In vielen Fällen ist es schwer zu entscheiden, ob wir es mit diesem oder dem vorigen Falle zu thun haben, da für ein primitives Denken auch äufserlich getrennte Dinge leicht zu einem Ganzen verschmelzen können, so dafs wir vielleicht mit Unrecht von ähnlichen Dingen reden, wo es sich für das Bewufstsein der Naturvölker um Teile eines Ganzen handelt. Mit Bestimmtheit dem vorigen Fall zuweisen können wir die Verwunderung der Rigveda, dafs ein Tier wie die rote Kuh weifse Milch trägt — eine Verwunderung, die sich auch in einigen alten deutschen Versen ausspricht[1]. Wahrscheinlich ebenfalls unter die vorige Regel subsumiert sich die Vorstellung, die sich in dem männlichen Kindbett ausspricht: das Kind wird hier wahrscheinlich noch als ein Teil des Vaters gedacht, der ein Ei in die Frau gelegt hat, das diese nur ausbrütet. Ein direkter Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung kann in der Beobachtung gefunden werden, dafs bei den Bororo der Vater für sein krankes Kind die Medizin einnimmt, wobei er offenbar das Kind als ein Stück seines eigenen Leibes betrachten mufs[2]. Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht der alte deutsche Gedanke, dafs die Besprechung eines Kindes nur ge-

[1] Max Müller, Physische Religion S. 97.

[2] v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Brasiliens S. 337.

lingt, wenn der Vater daran glaubt[1]. Wir werden durch diese Beispiele an die Behandlung von Wunden im deutschen Mittelalter vermittels der Waffensalbe erinnert, mit der man die Waffe bestrich, die die Wunde geschlagen hatte, in dem Glauben, die Wunde ziehe die Salbe an[2]. Hierhin gehört auch der Glaube der Czechen, der Mensch könne sein Leben mit einem Baume teilen, in dem nachts seine Seele weilt: wird der Baum gefällt, so stirbt auch der Mensch[3]. Gehören diese letzten Fälle offenbar unter die vorletzte Regel, so kann man zweifeln, ob man es mit dieser oder der letzten Regel zu thun hat, bei den vielen symbolischen Vorgängen, bei denen Handlungen, die man an einem Bildnisse vornimmt, eine Wirksamkeit gegenüber dem Gegenstand dieses Bildnisses zugeschrieben wird. Dahin gehören z. B. die symbolischen Jagden, die die Indianerstämme vor der Ausführung einer wirklichen Jagd mit den Bildnissen von Jagdtieren vornehmen. Dahin gehören ferner alle Sympathiemittel, d. h. alle Bemühungen einem Menschen zu schaden, indem man ein Bildnis von ihm beschädigt, z. B. die Gewohnheit der Bewohner der Gazellen-Halbinsel von ihrem Feind eine bunt bemalte menschliche Figur zu schnitzen, sie zu vergraben, mit Urin zu benetzen und dazu zu sprechen: er soll sterben[4]. Wahrscheinlich wird auch hier noch ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen dem Bilde und seinem Träger angenommen, so dafs wir also es mit dem vorigen Falle zu thun haben. Doch kann allmählich auch ein Verblassen des ursprünglichen Gedankens eintreten, so dafs die Vorstellung der Gemeinsamkeit der Dinge durch die der blofsen Ähnlichkeit ersetzt wird.

8. Ursprünglich zusammenhängende Dinge, die später getrennt sind, bilden auch später noch ein zusammenhängendes Ganzes. Diese Vorstellungen treten uns bereits bei dem männlichen Kindbett und bei der Sitte entgegen statt des Verwundeten den Erreger der Wunde, das Schwert zu pflegen. Es scheint, dafs auch die Homöopathie der Naturvölker in solchen Vorstellungen ihre Quelle hat. Sie ist in der That bei Naturvölkern weit verbreitet. So findet man häufig bei ihnen die Sitte bei einer Vergiftung durch den Bifs eines Tieres Öle von giftigen Tieren zur Heilung zu verwenden[5]. Ähnlich liefs man im Altertum, um eine Verwundung durch einen Messerschnitt zu heilen, Rost von dem be-

[1] Riehl, Die Familie S. 137.

[2] Carl Meyer, Aberglaube des Mittelalters S. 107.

[3] Grohmann, Aberglaube und Gebräuche aus Böhmen und Mähren I, 87 nach Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube S. 53.

[4] Parkinson, Bismarck-Archipel S. 95.

[5] Bartels, Die Medizin der Naturvölker S. 120.

treffenden Messer trinken oder gekochtes Skorpionfleisch gegen Skorpionbisse geniefsen oder eine durch einen Affenbifs erregte Wunde durch ein Pflaster von demselben Affen heilen. Eine abgeblafste Erinnerung an diese Dinge hat sich noch in der alten Sitte bewahrt, fieberkranke Kinder in den Ofen zu legen[1].

Versuchen wir jetzt die gesamte Vorstellung der Naturvölker von der Aufsen- und Innenwelt kurz zusammenzufassen, so erhalten wir etwa folgendes Bild: die Welt besteht aus einer Reihe körperlicher Dinge; jeder Körper ist ein selbständiges Wesen und ein gleichartiges Ganzes mit unveränderlichen Eigenschaften, dabei mit der Fähigkeit der Teilbarkeit behaftet. Bei einer Teilung übertragen sich alle diese Eigenschaften vom Ganzen auf die Teile. Die Starrheit und Unveränderlichkeit der Eigenschaften schliefst die Anwendung der Begriffe der inneren Ursache und der allmählichen Entwicklung aus und läfst als mafsgebend für den Verlauf der Erscheinungen immer wieder andere Körper erscheinen. Die durchgängige Starrheit und Beharrlichkeit der Eigenschaften gerät freilich mit der Erfahrung, die soviel Werden und Wachsen und Vergehen in der Natur zeigt, zu sehr in Widerspruch, um sich uneingeschränkt behaupten zu können, allein die Einschränkung, die sie erfährt, besteht nicht in dem Gedanken stetiger Veränderung, sondern in der Vorstellung plötzlicher, sprungweiser Verwandlung eines Körpers in einen ganz anderen Körper. An die vielen Sagen von der Verwandlung von Menschen in Tiere, Pflanzen oder Steine und umgekehrt brauchen wir nur zu erinnern. Die psychische Grundlage für derartige Vorstellungen enthüllt uns das folgende Beispiel: eine Indianerhorde verfolgte einen Mann, der sich in ein dichtes Gestrüpp rettete und von dort unbemerkt weiter zu entfliehen vermochte. Als seine Verfolger den Platz durchsuchten, fanden sie statt des Mannes dort eine Schildkröte und sofort waren sie überzeugt, der Flüchtling habe sich in diese verwandelt[2]. Wir sehen an diesem Beispiel, wie gerade der Gedanke von der Unzerstörbarkeit des einzelnen Wesens in seiner konsequenten Durchführung dazu führt, hier die Form gegenüber dem Inhalt als relative Nebensache erscheinen und so den Gedanken von der Erhaltung der einzelnen Körper mit der Vorstellung von der plötzlichen Verwandelbarkeit der Formen erkaufen zu lassen.

Natürlich ist nicht gemeint, dafs sich bei den Naturvölkern ein klares Bewufstsein dieser Theorie vorfindet; allein der eben angeführte Satz hat doch als Zusammenfassung unserer Betrachtungen seine ob-

[1] Cassel, Symbolik des Blutes S. 6—10.
[2] v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Brasiliens S. 350.

jektive Bedeutung und kann gleichzeitig dazu benutzt werden, um deduktiv die einzelnen Eigentümlichkeiten des mythologischen Denkens abzuleiten.

Wir möchten bei dieser Gelegenheit noch dem naheliegenden Einwand begegnen, dafs wir die Möglichkeit des Verblassens der ursprünglichen Vorstellungen und des Wandels der Motive, vermöge deren eine Sitte sich in Wirklichkeit aus ganz anderen Vorstellungen entwickelt haben kann, als ihr scheinbar zu Grunde liegen, übersehen haben. Wo es sich um die Zergliederung einzelner Fälle als solcher handelt, mufs man diese Möglichkeit gewifs stets im Auge haben, bei der Untersuchung des Typus, des Durchschnittes der Erscheinungen dagegen ist sie ziemlich irrelevant.

Die psychischen Grundlagen, aus denen der eben definierte primitive Dingbegriff hervorgeht, sind klar. Es ist besonders die Bedeutung der Anschauung, die uns hier entgegentritt. Die Anschauung zeigt jeden Körper als ein selbständiges und teilbares Wesen und zeigt im allgemeinen auch die Eigenschaften eines solchen wie Form, Farbe, Geruch, Gewicht u. dergl. über den ganzen Körper ausgebreitet. Die Anschauung lehrt in gewissem Sinne auch die Unveränderlichkeit der Eigenschaften, sofern diese sich in der Regel zu langsam und stetig wandeln, um ohne eine Reflexion direkt wahrgenommen werden zu können.

2. Der Wille.

Die Fähigkeit des Willens bei den Naturvölkern erscheint auf den ersten Blick in einer recht widerspruchsvollen Beleuchtung. Bald erscheinen sie als träge und arbeitsscheu, bald als fleifsig und ausdauernd, bald als schlaff und energielos, bald von hinreifsender, alles vernichtender Energie beseelt. Namentlich über einen Punkt gehen die Ansichten sehr auseinander: über die Sorge für eine entferntere Zukunft, welche durch die bekannte Trägheit der Naturvölker ausgeschlossen zu sein scheint, aber doch im Widerspruch mit ihrer Trägheit vielfach bezeugt wird. Über jene Trägheit selbst, die in der That einen Grundzug im seelischen Leben der Naturvölker bildet, brauchen wir, da sie hinreichend bekannt ist, kaum ein Wort zu verlieren. Der schwarze Mann arbeitet nicht, denn er ist ein Edelmann, sagt der Australier. Der Eskimo würde lieber hungern, als häusliche Arbeiten verrichten[1]. In schroffem Gegensatz hierzu steht die folgende

[1] Schneider, Die Naturvölker I, 255. Vgl. oben S. 209.

Äufserung: „Es ist vielfach der Glaube verbreitet, als lebe der Neger dem Kinde gleich nur dem Augenblicke und denke nicht an die Zukunft; dem ist jedoch nicht so.“ Als Beispiel führt unser Gewährsmann die vielen Händler unter den Negern auf, die gröfsere Warenvorräte für die Zukunft aufspeichern; und auch ihre Hungersnöte werden weniger dem Leichtsinn als dem Klima und den Insekten, die die Vorräte doch zerstören würden, zur Last gelegt[1]. Änlich fand v. Herold im Hinterlande von Togo einen so fleifsigen Ackerbau, dafs er angesichts seiner überhaupt das bekannte Wort von der Trägheit des Negers für eine Verfälschung der Wahrheit erklärte[2]. Ein aufserordentliches Mafs von Fleifs spricht uns ferner aus vielen Werkzeugen der Naturvölker und besonders aus ihren künstlerischen Verzierungen an: derartige Werkzeuge, zumal mit primitiven Hilfsmitteln geschaffen, bedürfen ebenso jahrelanger Arbeit, wie sie die Herstellung der auf ihnen eingegrabenen oder eingeätzten Ornamente häufig erfordert.

Die hier scheinbar vorliegenden Widersprüche verschwinden jedoch bei einer genauen psychologischen Analyse. Zunächst müssen wir unterscheiden zwischen denjenigen Willensäufserungen, welche auf die Gegenwart gerichtet vorwiegend rein impulsiver Natur sind und als Triebhandlungen und Folgen äufserer Anreize den Charakter einfacher Reaktionen an sich tragen, und zwischen Willenshandlungen, welche auf eine fernere Zukunft gerichtet sind. Bei den letzteren müssen wir wieder unterscheiden zwischen Triebhandlungen und willkürlichen Willensakten; thatsächlich kommen, wie wir sehen werden, in der Regel auch hier triebartige Vorgänge in Betracht.

Beginnen wir nun mit den auf die Gegenwart gerichteten Willensakten, so tritt uns hier wiederum die enge Gebundenheit des seelischen Lebens und seine strenge Abhängigkeit von äufseren Einflüssen bei den Naturvölkern entgegen. Als einfache Reaktionen auf sinnliche Eindrücke können Triebhandlungen von gröfserer Stärke vorkommen; aber da der äufsere Anreiz in der Regel nur vorübergehender Natur ist, so erlöschen sie in der Regel bald. Wir treffen also auf starke, aber rasch vorübergehende Willensäufserungen. Die Energie, mit der alle Naturvölker z. B. der Jagd obliegen, ist bekannt; hier ist auch das Ziel so unmittelbar und in so verlockender Gestalt vor Augen gestellt, dafs der äufsere Anreiz die Willensäufserungen gleichsam erzwingt. Von viel gröfserer Bedeutung werden derartige

[1] Wolff, Von Banana zum Kiamwo S. 20.

[2] Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1893 S. 54. 317.

Willensäufserungen auf der Stufe der Halbkultur, auf der sie uns in den Formen des Fanatismus und Despotismus entgegentreten[1]. Der Fanatismus beruht auf durchaus sinnlicher Grundlage: durch sinnliche Anreize wie orgiastische Tänze, Visionen, erregende Musik und Gesänge erzwingt er die Begeisterung seiner Anhänger. Ebenso grofsartige Leistungen erzwingt der Despotismus. Oft ist der Fleifs bewundert, der die Pyramiden der alten Ägypter mühselig zusammengetragen hat, der mitten in der Wüste einen Kanal vom mittelländischen nach dem roten Meer gegraben hat. Aber auch von den Negern wissen wir, dafs durch grofse Fürsten ihre Trägheit überwunden und sie zur Arbeit gezwungen werden können, dafs sie alsdann auch mit ihren schlechten Werkzeugen Grofses zu leisten, z. B. europäische Gewehre auszubessern vermögen[2]. Hier handelt es sich um die Äufserung eines durch Strafandrohung erzwungenen Fleifses, also um Triebhandlungen, die ebenfalls aus einem unmittelbaren sinnlichen Eindruck hervorgehen; nur dafs dieser nicht, wie im vorigen Falle, positiver, sondern negativer Natur ist.

Wir kommen nun zu den Fällen, wo der Wille auf die Zukunft gerichtet ist. Im allgemeinen bildet die Sorglosigkeit gegenüber der Zukunft einen hervorstechenden Charakterzug der Naturvölker, und zwar erstens schon deswegen, weil die Sorge für die Zukunft einen nachhaltigen Willen, d. h. im allgemeinen willkürliche Willensakte erfordert, sofern die unmittelbare Neigung zur Trägheit oder die unmittelbare Abneigung gegen gewisse Arbeiten durch die Rücksicht auf die künftigen Vorteile überwunden werden mufs. Es tritt uns hier ein Dualismus von Mittel und Zweck entgegen, der für alle Vollkultur charakteristisch ist, über die psychische Fähigkeit der Naturvölker aber in der Regel hinausgeht, weil bei ihnen die willkürlichen Willensakte zu wenig entwickelt sind, weil sie zu wenig geübt sind, das unangenehme Mittel um des angenehmen Zweckes willen sich gefallen zu lassen. Als zweiter Grund kommt die intellektuelle Beschränktheit der Naturvölker in Betracht: die Vorstellung künftiger Zustände und künftiger Ereignisse und die Erwägung der zu ihrer Herbeiführung nötigen Mittel stellen an die Abstraktionskraft im allgemeinen zu hohe Ansprüche, als dafs sie für die Naturvölker überhaupt vollziehbar wären. Aus diesen Erwägungen ergiebt sich von selbst die Sorglosigkeit der Naturvölker als eine notwendige Folge. Es giebt jedoch drei Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel, die wir jetzt besprechen wollen.

[1] Vgl. oben Kap. III, Abschnitt 3 u. 4, S. 116 u. 124.

[2] Frobenius, Afrikanische Bautypen S. 8.

Erstens verwenden alle Naturvölker viel Fleifs auf die Herstellung ihrer Werkzeuge, Geräte und Waffen und auf deren Ausschmückung. Wenn man den Grund dafür in der Nähe des zu erreichenden Zweckes und in der Leichtigkeit der hier zu bewältigenden Arbeit hat suchen wollen, so gilt zunächst die erstere Behauptung doch nur für einen Teil der dabei in Betracht kommenden Erscheinungen. Eine mindestens ebenso grofse Rolle dürfte wahrscheinlich der Umstand spielen, dafs hier der Dualismus von Mittel und Zweck überhaupt verschwindet, dafs die Arbeit, besonders wenn es sich um künstlerische Leistungen handelt, bis zu einem gewissen Grade Selbstzweck wird. Auch von uns wissen wir ja, dafs jeder Mensch einen gewissen Trieb hat, seine Hände durch leichte mechanische Beschäftigung in Thätigkeit zu setzen, und bei den Naturvölkern, deren seelische Energie weniger durch hohe geistige Thätigkeit in Anspruch genommen wird, dürfen wir einen derartigen Trieb in noch höherem Mafse voraussetzen. Spielt dabei in der Regel auch die Leichtigkeit der zu leistenden Arbeit eine Rolle, so behauptet sich jener Trieb doch auch da, wo diese nicht vorhanden ist. Angesichts eines in Holz geschnitzten Götzenbildes auf Neu-Guinea sagt Finsch: „Man erstaunt unter Berücksichtigung der primitiven Werkzeuge nicht nur über den Fleifs und die Ausdauer, sondern fast noch mehr über den idealen Zug im Geiste des Papua, welcher selbst vor einer solchen Riesenarbeit nicht zurückschreckte“ [1]. Neben dem Selbstgenusse kommt, zumal wenn das Werk allmählich vollendet und bereitet werden mufs, zur Erklärung wohl noch ein anderer Gesichtspunkt in Betracht, den wir weiter unten namhaft machen werden.

Zweitens finden wir Äufserungen des Fleifses und der Fürsorge für die Zukunft überall da, wo starke sinnliche Antriebe dazu vorhanden sind, d. h. wo das zu erreichende Ziel nicht blofs in der Phantasie vorhanden ist, sondern unmittelbar in sinnlicher Gestalt vor die Augen tritt. Hierher gehören z. B. die Bemühungen, durch welche die Naturvölker ihrer Putzsucht Genüge leisten, indem sie den Körper mit in der Regel sehr mühselig herzustellenden Tätowierungen bedecken oder ihn mit Schmuckstücken versehen, welche teils, wie Nasen- oder Ohrringe, Schmerzen bereiten, teils die Ertragung anderer Unbequemlichkeiten erfordern. Als Triebkraft tritt uns hier aber auch ein so mächtiger Faktor wie die Eitelkeit und die Aussicht auf Bewunderung entgegen; ferner ist das Ziel in Gestalt anderer ebenso geschmückter Individuen unmittelbar in der Anschauung gegeben.

[1] Finsch, Samoa-Fahrten S. 48.

Aus dem Gebiete des Nahrungserwerbes können wir die Jagd zwar nur mit Einschränkung hierher rechnen, sofern hier der zu erreichende Effekt so nahe gerückt und das Ziel so unmittelbar vor die Augen gestellt ist, dafs die Willensäufserung fast geradezu auf die Gegenwart statt auf die Zukunft gerichtet erscheint. Wohl aber können umständliche und schwierige Jagden und auf alle Fälle jene mühseligen Beschleichungen und dergleichen, wie sie z. B. bei der Jagd der Eskimos so häufig sind, hierher gerechnet werden. Ein erheblicher und äufserst wichtiger Unterschied besteht in dieser Beziehung zwischen dem Ackerbau einerseits und der Jagd und dem Handel andererseits. Die letzteren beiden stellen ihre Ziele viel näher und anschaulicher vor die Augen als der Ackerbau, der von einem Samen erst in entfernter Zeit eine Ernte zu geben verspricht; ferner ist bei jenen beiden der Dualismus von Mittel und Zweck viel weniger als bei dem Ackerbau oder gar nicht vorhanden, sofern das Jagen und Handeln mit sinnlichen Wohlgefühlen verknüpft ist, die den monotonen Arbeiten des Ackerbaues abgehen. Wir werden hier wieder daran erinnert, welche aufserordentlichen Fortschritte in der Geschichte der Menschheit der Übergang zum Ackerbau bedeutet; wie schwer er überall den Naturvölkern wird und geworden sein mufs, hat schon Oskar Peschel treffend betont[1]. Ferner gehören hierher viele Erscheinungen des Handels. Wenn der Neger ihn durchweg vor dem Ackerbau bevorzugt, so geschieht das mit, weil der Lohn für die Bemühung hier so viel näher vor Augen gerückt ist. Selbst wirkliche Arbeitsamkeit kann die Gewinnsucht so zeitigen. Im Togogebiet haben die Neger viele Wasserläufe überbrückt, die sonst durchschritten wurden, um die Kanoes transportieren zu können, deren Herstellung ein lohnender Erwerbszweig geworden ist[2].

Ein d r i t t e r Grund für die Bethätigung des Fleifses bei den Naturvölkern liegt in der M a c h t d e r S i t t e, die ja auf den Einzelnen eine vollständig zwingende Gewalt ausübt und daher starke Sinnesanreize vollständig zu ersetzen vermag. Die Sitte vermag so bei den Naturvölkern Äufserungen von Fleifs zu erzwingen, die sonst ihrem Wesen völlig fremd sind. In dem Kultus der Naturvölker, in der peinlichen Sorgfalt, mit der alle oft sehr umständlichen Formalitäten dabei erfüllt werden, ferner in den Grufsformen und dem ganzen Etikettenwesen, das sich häufig durch aufserordentliche Umständlichkeit auszeichnet, endlich aber auch in den bildlichen Darstellungen

[1] P e s c h e l, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 157. 356.

[2] H e r o l d in den Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. VI, 275.

der Gottheit, die ja nur zum Teil von künstlerischen Motiven geleitet, zum Teil auch von mythologischen und religiösen Gesichtspunkten bestimmt sind, treten uns solche Äufserungen des Fleifses und der Ausdauer entgegen, die wir nur unter diesem Gesichtspunkte verstehen können. Freilich bleibt dabei die Frage bestehen, wie eine solche ihren gegenwärtigen Trägern selbst so lästige Sitte sich denn hat bilden können. Allein ganz abgesehen von dem möglichen Wechsel der Motive, der inzwischen eingetreten sein kann, und vermöge dessen eine gegenwärtig scheinbar sinnlos gewordene Sitte ursprünglich der Ausdruck unmittelbarer eingebildeter oder thatsächlicher Notwendigkeit gewesen sein, also durch starke sinnliche Antriebe geboren sein kann, ist auch der Gesichtspunkt des allmählichen Entstehens und Anwachsens nicht aufser Acht zu lassen. Auf diese Weise kann eine ursprünglich einfache und wenig mühevolle Thätigkeit allmählich immer schwierigere und mühseligere Formen annehmen, indem jeder folgenden Generation gleichsam ein neues Zusatzgewicht aufgelegt wird, ohne dafs doch bei der Langsamkeit dieser Zunahme die Leistung über die Willensstärke der Naturvölker hinausginge. Dieser Gesichtspunkt kommt namentlich bei den einen fleifsigeren Ackerbau treibenden Naturvölkern, wie überhaupt für die Entstehung des Ackerbaues in Betracht. Das oben erwähnte Urteil Herolds angesichts des fleifsigen Ackerbaues im Hinterlande von Togo, wo die Expedition unabsehbare Flächen auf das sorgfältigste bestellter und mit peinlichstem Fleifse gepflegter Felder sah, dürfte in der Richtung der hier entwickelten Gedanken richtig zu stellen sein. Ein ähnlicher Fleifs wird uns übrigens auch von der Küste des Togolandes her beschrieben, wo ein förmlicher Fruchtwechsel herrscht und alles nutzbare Land wirklich bebaut ist[1]. Kann man hier noch im Zweifel sein, ob man es mit einem völligen Mangel oder nur mit einer teilweisen Zurückdrängung der Trägheit der Negernatur zu thun hat, so sehen wir ein Analogon des letzteren Falles mit unverkennbarer Deutlichkeit in jenen Gegenden Spaniens uns entgegentreten, wo die künstliche Bewässerung mit ihrer Fülle von Arbeiten zur Anwendung kommt, und der Bauer einen Tag und Nacht nicht rastenden Fleifs entwickelt, der zu der bekannten sonstigen Trägheit des Spaniers in scharfem Widerspruch steht. Auf den Vorgang einer allmählichen Entstehung weisen auch z. B. jene fast unzugänglichen Gräber hin, die man auf der Südseite Tenerifas in den steilen Wänden eines kanonartigen Thales bis dreihundert Meter über dem Erdboden findet, bei denen man kaum be-

[1] François in den Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten I, 89.

greift, wie die Bewohner jene Stellen haben erreichen können[1]: der starke Antrieb religiöser Beweggründe hat hier offenbar schrittweise in einem wachsenden Grade die eingefleischte Trägheit überwunden.

Von diesen drei Fällen abgesehen bleibt die Behauptung von der Energielosigkeit und Sorglosigkeit der Naturvölker durchaus zu recht bestehen. Die durchgängige Unfähigkeit des Negers zu einer andauernden Anspannung seiner Energie ist vielen Beobachtern aufgefallen: unsere beständige Thätigkeit, diese beständige fieberhafte Gedankenarbeit, sagt ein französischer Beobachter, ist dem Neger fremd. Warum sagt man ihm, dafs er an einem Tage zu einer bestimmten Stunde dieses oder jenes thun soll? Dieser Tag und diese Stunde sind fern, warum schon daran denken, lafst uns bis dahin schlafen und dann werden wir schon sehen! Welches beständige Bedürfnis liegt vor in die Zukunft zu blicken[2]? Eine erfreuliche Kehrseite der hier in Rede stehenden Eigenschaften ist der Mangel an Nachträglichkeit und nachtragender Rachsucht, der ebenfalls am Neger beobachtet wird und den z. B. Zintgraff erfuhr, als einige Neger, die einige Tage vorher bei einer Prügelei mit seiner Karawane verwundet waren, ohne Spur von Groll wieder die Rolle von Führern bei ihm spielten[3]. In besonders merkwürdiger Weise tritt uns die in Rede stehende Sorglosigkeit in zwei Fällen entgegen.

Erstens da, wo sich die Sorge für die Zukunft nur auf einen negativen Zweck beziehen würde, der der Anschaulichkeit entbehrt und der ebenso wie die zu seiner Verwirklichung nötigen Mittel nur vermöge einer starken intellektuellen Anspannung in der Phantasie vorgestellt werden könnte. Aus diesem Grunde sind alle Naturvölker so aufserordentlich gleichgültig gegen das Bestehen von Lebensgefahren. Der Zweck, der durch die darauf gerichteten Bemühungen verwirklicht würde, nämlich die Sicherung des Lebens, ist viel zu allgemein und zu abstrakt, viel zu negativ, um im Bewufstsein des Negers die zur Ausführung jener Sicherung nötigen Willensakte hervorrufen zu können. Daher die vielen Berichte über derartige bis ans äufserste gehende Sorglosigkeiten. So gingen Zintgraff bei seiner Karawane einmal vier Mann einfach durch Unachtsamkeit verloren; erst achtzehn Stunden später merkte man den Vorfall, weil man sich durch keinerlei Vorkehrungen gegen ihn gesichert hatte[4]. Bei Dondo wurden innerhalb

[1] Hans Meyer, Tenerife S. 215.
[2] Péroz, Au Soudan français S. 137.
[3] Zintgraff, Nordkamerun S. 11.
[4] Zintgraff, Nordkamerun S. 160.

vier Wochen nicht weniger als vier Personen von Krokodilen fortgenommen und zwar alle an derselben Stelle des Flusses, ohne dafs das die übrigen Bewohner veranlafst hätte, den gefährlichen Platz zu meiden oder seine Gefahr durch einen Zaun im Wasser zu mindern[1]. Ferner gehört hierher die Schilderung, welche uns von dem Aufgange zu den Felsenwohnungen Neumexikos gegeben wird: furchtbar steil, oft in senkrechten Staffeln windet sich der Pfad vermittels ausgetretener Stufen an der glatten Felswand hinauf. Kaum eine Fufsbreite trennt den schmalen Steg von dem stets wachsenden Abgrund. Jährlich fordert dieser Steg seine Opfer, allein täglich betreten ihn sorglos Leute jeden Alters und Geschlechtes[2]. Aus derselben Quelle fliefst die weitverbreitete Indolenz, die wir bei den Verkehrsverhältnissen beobachten. Einen abgefallenen Telegraphendraht lassen die Neger aus Bequemlichkeit mitten auf dem Wege liegen, und ihre Wege zeichnen sich durch häufige Zickzackwendungen aus, indem jeder umgefallene Baum, selbst wenn er mit leichter Mühe zu beseitigen ist, einen neuen Umweg hervorruft, der selbst dann noch beibehalten wird, wenn im nächsten Jahre ein Termitenschwarm das Hindernis beseitigt hat[3]. Auch davon abgesehen sind die Wege mit häufigen Windungen behaftet, weil sie stets nur von einer Siedelung zur nächsten führen und niemals unmittelbar für weitere Entfernungen berechnet sind[4]. In diesem Zusammenhange mufs auch der vielen Hungersnöte gedacht werden, die bei allen Naturvölkern so häufig sind und von der mangelnden Aufspeicherung genügender Nahrungsmittel herrühren. Wenn die Neger ihre Ernte in der Regel in wenigen Tagen sinnlos verprassen, statt einen genügenden Reservefonds von ihr zurückzulegen, so hat man wohl zum Teil das heifse Klima, die räuberischen Insekten und die allgemeine Unsicherheit der Verhältnisse dafür verantwortlich zu machen, zum Teil aber auch ihre eigene Sorglosigkeit.

Ferner zeigt sich dieselbe Sorglosigkeit da, wo der Antrieb zur Fürsorge für die Zukunft besiegt wird durch ein stärkeres Motiv von mehr sinnlichem auf die Gegenwart gerichteten Charakter. Von dem Eingeborenen Neu-Seelands wird uns erzählt, dafs er, um sich in den Besitz einiger Nägel zu setzen, vor der Zerstörung eines Schiffes oder Hauses nicht zurückschreckt[5]. Der Mangel an wirtschaftlicher Für-

[1] Wissmann, Meine zweite Durchquerung Äquatorial-Afrikas S. 6.
[2] Bandelier bei Ratzel, Anthropogeographie II, 371.
[3] Péroz, Au Soudan français S. 199.
[4] Junker, Reisen II, 360.
[5] Revue des deux Mondes, 1879, déc. S. 795.

sorge für die Zukunft ferner, den wir schon unter dem vorigen Fall mit aufführten, steht aufserdem durchweg in engem Zusammenhange mit den Schwelgereien, denen sich Naturvölker so gerne sofort nach glücklich beendeten Jagden hingeben: der grofse Vorrat wird im augenblicklichen Genufs aufgeopfert, und vor dem Antriebe zu ihm verschwindet der Gedanke für die Zukunft zu sorgen. Überhaupt tritt uns die Verbindung der beiden angeführten Fälle häufig bei dem unökonomischen Charakter entgegen, der das wirtschaftliche Leben der Naturvölker so oft kennzeichnet. Im Hinterlande von Togo haben sich die Bewohner, indem sie das Wasser mit Pflanzengift verdarben, selbst ihres Fischreichtums beraubt[1]. Die Woloffen verkaufen ähnlich zur Erntezeit alles, um zur Aussaat viel teurer wieder einzukaufen[2]. Ähnlich ruiniert der Sibirier sein Pferd, um durch rasches Fahren einige Kopeken zu verdienen[3].

Endlich sei hier noch einmal an jene oben durchgeführte Unterscheidung zwischen präventiven und repressiven Hemmungsmitteln erinnert[4]; die letzteren erfordern, da sie mehr unter dem Drucke augenblicklicher Bedürfnisse ausgeführt werden, wie wir sahen, eine geringere Willensstärke als die ersteren und sind daher für die Stufe der Naturvölker charakteristisch. Der Mangel präventiver Vorbeugungsmittel tritt uns besonders auf dem sanitären Gebiete entgegen: Epidemien wüten nicht blofs deswegen so verheerend bei Naturvölkern, weil sie in Nahrung, Kleidung und dergl. schlechter ausgerüstet sind als wir, sondern auch, weil ihnen der Gedanke an jedes Schutzmittel fern liegt, und sie die Krankheit vielmehr willenlos über sich als etwas Unabwendbares ergehen lassen. Wir werden hier wieder an jene passive Denkweise erinnert, die bei den Naturvölkern so häufig mit dem Mangel präventiver Vorkehrungen in engem Zusammenhange steht, indem sie sowohl eine Folge wie eine Ursache dieses Mangels ist.

Freilich giebt es gewisse Fälle präventiver Vorbeugungsmittel auch bei den Naturvölkern, allein ihr Ursprung ist ein anderer als bei uns. Sie entspringen nicht der berechnenden Fürsorge, sind keine Werke willkürlicher Willensakte, sondern unwillkürlich und triebartig entstanden und ausgeübt als ein Werk derselben Notwendigkeit, welche das ganze geistige Geschehen der Naturvölker beherrscht. Selbst eine echte Prophylaxis gegen Epidemien kann in

[1] Herold in den Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten VI, 275.
[2] Hübbe, Ethiopien S. 163.
[3] Jadrinzew, Sibirien S. 282.
[4] S. oben Kapitel III, Abschnitt 1, S. 107.

diesem Zusammenhange auftreten. Viele Naturvölker machen gegen sie die Wege unbenutzbar oder werfen Gräben auf. Die weitere Thatsache, dafs dabei auch Zaubermittel in die Erde eingegraben oder Amulette aufgehängt werden[1], belehrt uns aber sofort, dafs hier der starke Antrieb mythologischer Vorstellungen und Befürchtungen mit ihrer sinnlichen Lebhaftigkeit wirksam ist. Ferner stellt z. B. die Sitte der Blutrache bekanntlich ein ausgezeichnetes Schutzmittel gegen leichtfertige Angriffe auf das Leben dar, da niemand sich ihr gern unnötig aussetzen mag. Ebenso giebt es viele Mafsregeln, die wenigstens nach ihrer Wirkung als vorbeugende Mafsregeln gegen jede oder wenigstens gegen die zu starke Volksvermehrung erscheinen[2]. Wir erinnern z. B. an die zahlreichen Speiseverbote bei den Australiern, die stellenweise sich so häufen, dafs sie die Betroffenen häufig der Gefahr des Hungerns, ja des Verhungerns aussetzen. Ferner gehören hierher viele Fälle von Verstümmelung der Geschlechtsorgane. Ebenso ist das Leben des Neugebornen häufig durch gefährliche Sitten, wie Untertauchen, Beschneidung, Mifsformungen des Schädels, bedroht. Auch die vielverbreitete Sitte, dafs säugende Frauen sich des Umgangs mit ihren Männern enthalten müssen, wirkt um so stärker in diesem Sinne, als die Zeit des Säugens bei den Naturvölkern bekanntlich in der Regel viel länger als bei uns dauert. Wenn endlich die Polyandrie sich so häufig in Gegenden mit beschränkten Nahrungsmitteln, wie auf den Hochebenen Innerasiens oder in den Polargegenden findet, so kann auch sie als eine Vorbeugung gegen zu starke Volksvermehrung betrachtet werden.

Allein es ist bei allen diesen Fällen klar, dafs sie nur unter dem Gesichtspunkte der Wirkung, nicht unter dem Gesichtspunkte der Ursache zu den präventiven Vorbeugungsmafsregeln zu rechnen sind. Vor der Gefahr einer solchen Verwechslung bewahrt sie schon die Thatsache, dafs es sich hier um Sitten handelt, die ja niemals einer willkürlichen Berechnung entsprungen sein können. Wird ferner auch die bekannte Thatsache der Wandelbarkeit der Motive einer Sitte, die ursprünglich ganz andern Beweggründen entsprungen sein kann, als jenen, von denen sie später bestimmt wird oder auch nur in den Augen des Zuschauers bestimmt zu werden scheint, berücksichtigt, so erlischt die scheinbare Ähnlichkeit vollends. Gerade die Blutrache bildet ein ausgezeichnetes Beispiel für diese Verschiebung der Motive. Ursprünglich aus der individuellen Rache hervorgegangen,

[1] Bartels, Die Medizin der Naturvölker S. 250.
[2] Ratzel, Anthropogeographie II, 376—379.

die eine rein persönliche momentane Reaktion auf einen äufsern Eingriff darstellt, hat sie ganz allmählich, indem sie sich zum Range einer Sitte erhoben hat, die als ein zwingender Brauch der Willkür der einzelnen entzogen ist, diese Abhängigkeit von äufseren Anreizen abgestreift und sich von der Schwäche und Unzuverlässigkeit des schwankenden Individuums emancipiert. In diesem Zustande kann dann auch gelegentlich die ursprünglich gar nicht beabsichtigte Wirkung, das eigene Leben vor fremden Eingriffen zu schützen, zum beabsichtigten und gewollten Zwecke werden. Allein da dieser Vorgang sich erst nachträglich, wo die Sitte bereits vorhanden ist, abspielt, so steht er psychologisch lange nicht auf der Höhe derjenigen Willensstärke, die bei uns in willkürlicher Weise präventive Vorkehrungen schafft.

Blicken wir jetzt noch einmal auf den ganzen Abschnitt zurück, so können wir zwei Arten der menschlichen Thätigkeit unterscheiden. Die eine bezeichnen wir als Arbeit, während wir für die andere, für welche unsere Sprache noch kein zusammenfassendes Wort besitzt, hier den Ausdruck der zwanglosen Thätigkeit gebrauchen wollen. Zur letzteren gehört alle Ausfüllung der Mufse auf allen Kulturstufen, ferner die Erwerbsarten der Jagd, des Fischfanges und der Viehzucht. Der Begriff der Arbeit ist uns im Bereiche der Vollkultur hinlänglich vertraut, aber auch bei den Naturvölkern begegnen wir ihr bereits in Gestalt der Feldbestellung und der Verfertigung von Geräten. Umgekehrt gehört bei uns, wenn wir von der Ausfüllung der Mufse durch leichtere geistige Thätigkeit absehen, zur zwanglosen Thätigkeit alle Art von Sport, der ja, wie z. B. die Jagd, so vielfach an die Thätigkeit der Naturvölker erinnert.

Zwischen diesen beiden Arten der Beschäftigung giebt es drei einschneidende psychische Unterschiede, von denen unsere Ausführungen vorwiegend nur einen betont haben, nämlich den Dualismus von Mittel und Zweck mit der Überwindung von Unlustgefühlen auf der einen Seite und dem Selbstzweck mit Lustgefühlen verknüpft auf der anderen Seite. Dazu treten, wie gesagt, zwei weitere Unterschiede. Erstens der Zwang der Arbeit, die fest geregelt ist, während die zwanglose Thätigkeit teilweise lediglich von der Neigung abhängt, teilweise durch äufsere Umstände bedingt wird, die so starke Reize auf die Leidenschaften ausüben, dafs der Charakter des Zwanges dabei fortfällt. Zweitens verlangt alle Arbeit eine gewisse geistige Anspannung, sei es intellektueller Natur, wie bei den höheren Berufsarten, sei es eine gewisse Anspannung des Willens, der die

durch die Eintönigkeit der niederen Verrichtungen hervorgerufene Ermüdung durch einen Gegenzwang stets überwinden mufs[1].

Diese Unterscheidung zwischen Arbeit und zwangloser Thätigkeit schärft unseren Blick für die Schwierigkeiten, die allen Naturvölkern aus der Aufgabe erwachsen sich eine höhere Kultur, insbesondere die europäische Gesittung anzueignen. Da es sich dabei allerdings zunächst vorwiegend um die Aneignung der technischen Seite dieser Kultur handelt, so fällt uns vorzüglich dabei der erstgenannte jener drei Unterschiede ins Auge, nämlich die Schwierigkeit, welche der Dualismus von Mittel und Zweck ungeübten Völkern bereitet. Das sehen wir an der Behandlung, die die Gegenstände unserer Technik in ihren Händen zu erfahren pflegen. In den russischen Romanen wird uns oft erzählt, wie ein intelligenter Unternehmer sich Maschinen schicken läfst, wie ein paar Tage mit Feuereifer gearbeitet wird, dann aber eine allgemeine Trägheit eintritt, die selbst die Vornahme kleiner Reparaturen erschwert oder unmöglich macht. König Bell in Kamerun war in den Besitz einiger kleinerer Böller ohne Lafetten gekommen, die sich daher beim Feuern überschlugen. Nur die mutigsten Neger wagten sie zu benutzen, aber auch sie nur vermittels eines Pfropfens von angefeuchtetem Pulver, welcher langsam brannte und ihnen Zeit liefs sich zurückzuziehen[2]. Überhaupt pflegen die europäischen Schufswaffen in den Händen der Neger eine eigentümliche Rückbildung zu erfahren, namentlich nicht mehr als Fernwaffen benutzt zu werden, da den Eingeborenen die zum sicheren Zielen nötige Ruhe und Besonnenheit fehlt. Von den Eingeborenen Neupommerns heifst es analog: die Flinte ist in ihren Händen wenig gefährlich, denn unter hundert Schüssen treffen sie auf zwanzig Schritt Entfernung kaum einmal das Ziel[3]. Ähnlich gebrauchen die Tuareg Azdjer europäische Gewehre nur am Anfang des Kampfes zu einem Schufs und werfen sie dann, offenbar infolge ihrer Erregung, fort[4]. Und ebenso bezeichnend heifst es von den alten Feuersteinflinten, die sich gelegentlich in Adamaua finden: „Sie werden übermäfsig mit Pulver geladen, denn das Knallen ist die Hauptsache, nicht das Treffen“[5].

Diese fortwährende Anspannung des Willens, diese fortwährende Überwindung von Unlustgefühlen zur Bewältigung der Mittel für

[1] Vgl. Guillaume Ferrero in der Revue Scientifique 14 Mars 1896.
[2] Reichenow, Kamerun S. 39.
[3] Parkinson, Bismarck-Archipel S. 88.
[4] Foureau: Tour du Monde, 1895 I, 230.
[5] Passarge, Adamaua S. 451.

höhere Zwecke ist der Grund, warum allen Angehörigen der Naturvölker die europäische Kultur so sehr drückend ist. Wenn einzelne inmitten der europäischen Gesellschaft aufgezogene Naturkinder immer wieder bei der ersten Gelegenheit in die Freiheit des Busches entflohen, wie aus so vielen Beispielen bekannt ist, so ist dafür nicht bloſs die oft betonte Sehnsucht der Naturvölker nach der Ungebundenheit und Freiheit ihres Lebens, sondern auch die Last des erwähnten Druckes verantwortlich zu machen.

Um diesen Druck erträglich zu gestalten, bedarf es der Einführung neuer sinnlicher Antriebe, welche jenen erwähnten Unlustgefühlen die Wage zu halten vermögen, und das wirksamste derartige Mittel bildet Furcht vor Bestrafung: der Zwang zur Arbeit führt am ersten in das Reich der Kultur ein, und die durch viele Generationen fortgeführte Gewöhnung an die Arbeit hebt alsdann auch das innere Niveau in entsprechender Weise. In diesem Sinne sind z. B. die Negersklaven Amerikas einer Erziehung teilhaftig geworden, die sie, wie heute ihr Verhalten in den Vereinigten Staaten zeigt, erheblich über das Niveau ihrer afrikanischen Brüder hinaus, wenn auch nicht auf das des weiſsen Mannes, gehoben hat. Übrigens haben alle einsichtigen Missionare stets betont, daſs ein sanfter Zwang das geeignetste Mittel ist, den Neger ohne Gefahr allmählich mit der europäischen Kultur vertraut zu machen.

3. Das sittliche Leben.

a. Die individuellen Erscheinungen.

Die Erscheinungen des sittlichen Lebens der Naturvölker zerfallen in zwei ganz verschiedene Gruppen gemäſs dem oben erörterten tiefgreifenden Unterschiede zwischen individuellen und socialen Faktoren[1]. Innerhalb der einen Gruppe üben die Sitte und die ihr äquivalenten Mächte der öffentlichen Meinung und der religiösen Gebote eine zwingende Wirkung aus; die andere ist im Gegenteil dadurch charakterisiert, daſs die bestimmenden individuellen Motive niemals imperativisch, sondern stets rein impulsiv sind. Fester Normen entbehrend stehen die Erscheinungen des individuellen sittlichen Lebens, wie wir sie der Kürze halber in der Folge bezeichnen wollen, durchaus unter der Herrschaft momentaner Antriebe. Sie bestehen aus einer Reihe einzelner Reaktionen gegen äuſsere Ein-

[1] Siehe oben Kapitel III, Abschnitt 6b, S. 172.

wirkungen, die triebartig ohne Überlegung unter der Herrschaft starker Gefühle erfolgen, und tragen so einen gleichsam unausgeglichenen Charakter, da sich über den Wechsel der augenblicklichen Stimmungen und Motive keinerlei allgemeine Grundsätze mit ihrer ausgleichenden Wirkung erheben.

Die erste Folge dieser Umstände besteht in den zahlreichen Widersprüchen, die, wie oft betont [1], uns im individuellen sittlichen Leben der Naturvölker entgegentreten. Hier nur ein Beispiel dafür. Bei der Rückkehr von einer Karawane sah Magyar dieselben Schwarzen ihre Angehörigen mit ungeheuchelten Thränen der Rührung begrüfsen, die bei anderer Gelegenheit nicht davor zurückschrecken, aus Habsucht ihre eigenen Kinder und Frauen jedem Fremden für Geld zu verkaufen [2].

Eine zweite Eigentümlichkeit des individuellen sittlichen Lebens der Naturvölker besteht in dem völligen Mangel an Selbstüberwindung. Da ihre Sittlichkeit der Reflexion und der Regelung durch allgemeine Grundsätze völlig entbehrt, vielmehr ihr Handeln stets von dem nächsten, stärksten Motive blindlings bestimmt wird, so können sie sich nur zu solchen sittlichen Leistungen erheben, denen keine egoistischen Antriebe hindernd in den Weg treten, die also keine Selbstüberwindung erfordern. Demgemäfs finden wir alle diejenigen Mängel bei ihnen, die sich aus einem solchen Fehlen der Selbstüberwindung ergeben: die Naturvölker erliegen jeder Versuchung ihrer sinnlichen und egoistischen Natur. Ein gutes Beispiel dafür bildet die bei allen Wüstenbewohnern weitverbreitete Neigung zu räuberischen Einfällen in das Nachbarland, zu denen ebenso Habsucht und Neid wie die Aussicht auf Straflosigkeit sie antreibt. Eine ähnliche Erscheinung bildet der Seeraub, der aus ganz entsprechenden Gründen nicht blofs bei Naturvölkern, sondern bekanntlich in früheren Zeiten noch bei unsern Kulturvölkern eine grofse Ausdehnung behauptet hat. In aufdringlicher und abstofsender Weise stellt sich uns derselbe Charakterzug in der bekannten Sitte dar, alte Leute oder auch einen Teil der neugeborenen Kinder zu töten oder auszusetzen, eine Sitte, die besonders bei Stämmen mit unbefriedigenden wirtschaftlichen Zuständen, also bei Jägern und Nomaden und bei den Polarstämmen verbreitet ist, und deren geographische Verbreitung schon ihre Erklärung in sich schliefst: so zärtlich auch sonst das Verhältnis zwischen Kindern und Eltern hier vielfach ist, so erlischt

[1] Eine Zusammenstellung von Beispielen z. B. bei Spencer, Principien der Sociologie I, 84.

[2] Magyar, Südafrika S. 195.

doch diese Zärtlichkeit völlig vor dem starken Gefühl der wirtschaftlichen Notlage. Hat auch die Sitte und der religiöse Vorstellungskreis sich vielfach dieses Vorganges bemächtigt und ihn dem Gebiet der individuellen Willkür entrückt, so zeigen doch die Fälle, wo er sich auch wider den Willen der Betroffenen abspielt, daſs diese Entrückung vielfach erst sekundär ist.

Wo solche Versuchungen fehlen, da kann das sittliche Leben eine verhältnismäſsige Höhe und Reinheit erreichen. Wenn so manche Reisende von den sittlichen Zuständen einzelner Naturvölker so sehr erbaut waren, so handelt es sich hier häufig nicht um einen Irrtum, sondern um bevorzugte wirtschaftliche Zustände, günstiges Klima, mühelosen Nahrungserwerb und dergl., angesichts deren viele Antriebe zu unsittlichen Handlungen in Wegfall kommen. Die Naturvölker kommen bekanntlich ohne Polizei aus, und die Verbrechen sind bei ihnen weniger zahlreich als im Schoſse unserer Kultur; auch ihre Strafmittel sind bekanntlich viel geringer, wenn auch die Selbsthilfe und das Gottesurteil an Stelle unserer Strafmittel einen erheblichen Raum einnehmen. Immerhin vermögen die Naturvölker aber auf diesem Gebiete mit einem viel geringeren Apparat als wir durchzukommen, weil ihre Verhältnisse soviel einfacher, die Versuchungen viel geringer und umgekehrt die Gefahren gröſser sind. Die scharfen socialen Gegensätze, der Antrieb der bittern Not, die Aussicht auf Straflosigkeit und Mangel an Entdeckung und ähnliche Umstände fallen auf der einen Wagschale als belastende, auf der andern als entlastende Umstände ins Gewicht. Ähnliche Verhältnisse bietet übrigens vielfach das Leben der Kinder dar. Bei vielen Naturvölkern erfreuen sich die Kinder einer sehr liebevollen und nachsichtigen Behandlung, die Strafmittel gegen sie sind häufig viel geringer als bei uns oder überhaupt nicht vorhanden, und dennoch scheinen die Kinder in der Regel mit dieser Freiheit wenig Miſsbrauch zu treiben. Auch hierfür ist der Grund offenbar ein ganz analoger und ebenso in der gröſseren Einfachheit der Verhältnisse, dem Mangel an Versuchungen zu erblicken. Nirgends aber erhebt sich diese verhältnismäſsige Reinheit und Höhe über den Charakter der bloſsen Impulsivität. Als z. B. der von Kapitän Fitzroy auf dem „Beagle“ mitgenommene Feuerländer den Seinigen wieder zugeführt wurde, war seine Begrüſsung mit seiner Mutter und seinen Brüdern weniger lebhaft „als die Begrüſsung eines Pferdes mit seinen Genossen auf der Weide“ [1], offenbar, weil jene Sympathiegefühle viel

[1] Darwin, Voyage S. 239. Deutsche Ausgabe bei Hendel S. 232.

zu sehr an die sinnliche Gegenwart gebunden waren, um die Probe einer längeren Trennung bestehen zu können.

Von einschneidender Bedeutung wird für diese Verhältnisse durchweg die Berührung mit höheren Kulturkreisen, sofern dadurch jene Einfachheit durch eine Fülle neuer Versuchungen ersetzt wird: ein sittlicher Verfall ist die fast unvermeidliche Folge. Man vergleiche z. B. die Ehrlichkeit der unberührten alten Artele, der Genossenschaften der russischen Wallfisch- und Seehundsjäger mit der Zerfressenheit der modernen russischen Beamten- und Handelswelt. Auch in Sibirien weicht analog die primitive Ehrlichkeit der Eingebornen immer mehr der von den russischen Händlern ausgehenden Unaufrichtigkeit [1].

Ein dritter Charakterzug im sittlichen Leben der Naturvölker besteht in dem völligen Mangel an Grundsätzen und der Abwesenheit derjenigen mehr abstrakten Tugenden, die erst aus ihnen und nicht aus unmittelbar sinnlichen Antrieben entspringen. Dieser Mangel ist selbstverständlich, weil in ihrem seelischen Leben noch die Willkürakte und die Macht der Reflexionen fehlen. Daher ermangeln die Naturvölker durchweg solcher abstrakten Vorzüge wie des persönlichen Ehrgefühls — die Empfänglichkeit für die Stammesehre gehört in ein anderes Gebiet — und ebenso meistens der Tugend der Wahrhaftigkeit. Gerade dieser letzte Punkt ist besonders charakteristisch. Sehen wir ab von dem oben [2] erörterten Fall, wo die Phantasie durchgeht und den Geist die Einbildung mit der Wirklichkeit vermengen läſst, so ist das Lügen bei den Naturvölkern wesentlich aus drei Beweggründen weit verbreitet: erstens in Folge des oben [3] erörterten Hanges zur Rhetorik und Dialektik, dessen Ansprüche über den von der Wirklichkeit dem Geist zur Verfügung gestellten Stoff hinausgehen, zweitens aus einer Gefälligkeit, die dem Fragenden gerne die gewünschte Auskunft erteilt [4], und drittens aus einem skrupellosen Eigennutz. Besonders wegen des letzten Umstandes hat der Europäer im Verkehr mit dem Schwarzen einen so schweren Stand, weil er sich niemals völlig mit der Thatsache vertraut zu machen vermag, daſs das Gesagte zu dem Gedachten in keinerlei Beziehung zu stehen braucht [5]. — In derselben Richtung liegt es, wenn Pogge den Negern alles Ehr- und Pflichtgefühl abspricht, aber ausdrücklich hin-

[1] Jadrinzew, Sibirien S. 124.
[2] Kapitel II, Abschnitt 4 S. 91.
[3] Kapitel III, Abschnitt 4a S. 130.
[4] Hübbe, Ethiopien S. 187.
[5] Kund: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten 1888 S. 6.

zufügt, dafs sie nicht als schlecht zu bezeichnen sind[1], oder wenn Fritsch von den Koikoin sagt: sie haben kein Gewissen, aber ihre Fehler sind nur Folgen ihres Leichtsinns[2]. Mit einem Wort gesagt, es fehlt den Naturvölkern noch vollständig der Charakter, und in dieser Beziehung ist es gerechtfertigt, sie als grofse Kinder zu bezeichnen. „Der Schwarze ist in moralischer Beziehung dem Tiere ähnlich; wenn das Futter ausbleibt, verliert er sein bifschen Energie und wird apathisch“[3]. Ein anderer Beobachter bezeichnet die Neger als gelehrig und selbst gefällig, sehr fähig leichte Arbeiten auszuführen, aber als grofse Kinder, die vor allem lieben, sich zu vergnügen[4]. Einer sehr charakteristischen Äufserung möge in diesem Zusammenhange Erwähnung geschehen, die einst ein Schwarzer that, als man ihm das Verwerfliche der Vielweiberei darzulegen versuchte: „Überall in der Natur sehen wir es so vor sich gehen, unsere Frauen altern rasch, warum sollen wir es nicht ebenso machen wie alle Wesen in der Natur?“[5] In diesen Worten spricht sich klar das Unvermögen aus, sich über unmittelbar sinnliche Triebe zu erheben.

Wir begegnen also einer grofsen Kluft zwischen dem individuellen sittlichen Leben der Natur- und Kulturvölker, sofern den ersteren jedes aktive Element im sittlichen Leben, jede Selbstüberwindung, jede sittliche Norm, die sich gegen den Wettstreit sinnlicher Antriebe behauptet, abgeht. Diese Kluft kann aber gemäfs der Stetigkeit in der Entwicklung des seelischen Lebens der Menschheit nur eine scheinbare sein. Es müssen zu jenem Vorzuge der Kulturvölker die Keime bereits bei den Naturvölkern vorhanden sein; es müssen in ihrem Leben Erziehungsmittel zur Selbstbeherrschung vorhanden sein, durch deren Wirksamkeit jene Selbstbeherrschung vorbereitet und schliefslich zur Erscheinung gebracht wird. Solcher Mittel giebt es im wesentlichen zwei, die Arbeit und die socialen Einflüsse.

Wir haben schon gesehen, wie gerade bei der Arbeit, d. h. bei der Herstellung der Werkzeuge, Geräte und Waffen das Leben der Naturvölker eine ungewöhnlich hohe Willensstärke äufsert, sofern hier der Zukunft angehörende Effekte durch länger andauerndes Mühen verwirklicht werden. Der Grund dafür liegt, wie wir ebenfalls gesehen, in dem Reize, den die Arbeit der Herstellung als eine ziem-

[1] Mitteilungen der Afrikanischen Gesellschaft IV, 244.
[2] Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas S. 307.
[3] Morgen, Kamerun S. 129.
[4] Vauthier: Société de Géographie. Anvers. 1888 S. 385.
[5] Wolff, Von Banana zum Kiamwo S. 107.

lich leichte und die Sinne erfreuende, als ein Spiel der körperlichen Kräfte ausübt. Gerade auf diesen Fall findet nun das Gesetz von der Verschiebung der Motive eine hervorragende Anwendung: je länger und eintöniger jene Arbeiten werden, desto mehr mufs der unmittelbare sinnliche Genufs an der Arbeit als solcher zurücktreten, mufs dagegen der anfangs weniger im Bewufstsein gegenwärtige Endeffekt immer mehr in den Vordergrund des Bewufstseins treten; es mufs sich also hier jener Dualismus von Mittel und Zweck, der für die Stufe der Vollkultur charakteristisch ist, allmählich ausbilden oder wenigstens in seinen Keimen vorbilden. Wir sehen ja eine ähnliche Entwicklung bei unsern Kindern vor sich gehen, deren bestes Erziehungsmittel ebenfalls die Arbeit bildet, mag sie nun zunächst im Spiele oder später im Ernst geübt werden; auch bei ihnen lassen sich jene Verschiebungen der Motive gut beobachten, sofern allmählich der Endeffekt allein bestimmend und dabei immer weiter hinausgerückt wird.

b. Die socialen Erscheinungen.

Schon bei der Arbeit läfst sich der Einflufs der Sitte nicht verkennen, die an Stelle jenes Selbstgenusses der Arbeit ebenfalls zum bestimmenden Motive für sie werden kann. Wir berühren damit das Bereich derjenigen Thatsachen des sittlichen Lebens, welche von den socialen Mächten der Sitte, der öffentlichen Meinung und der religiösen Gebote bestimmt werden. In vielen Fällen ist es allein die Macht der Sitte, welche den Willen des Naturmenschen zur Fürsorge für die Zukunft und überhaupt zu Anstrengungen anspornt, deren er aus eignem Antriebe nicht fähig wäre. Die grofse Bedeutung der Sitte liegt in ihrem objektiven Charakter, liegt darin, dafs sie von dem einzelnen Individuum und den zufälligen Impulsen, die sein seelisches Leben bestimmen, unabhängig ist. In dieser Beziehung besitzt sie einen doppelten Vorzug vor denjenigen Handlungen, welche nur vom individuellen Antriebe des Einzelnen eingegeben werden: erstens fehlt dem individuellen Willen des Naturmenschen bei dem allgemeinen Mangel an Stetigkeit und an Gedächtnis diejenige Ausdauer, welche den Einflüssen der Zeit trotzt und das im ersten Augenblicke nicht Erreichte immer wieder erstreben läfst; zweitens ist jeder individuelle Antrieb dem Wettkampfe mit anderen Motiven ausgesetzt und kann daher von solchen anderen Trieben, wie z. B. dem der Trägheit, der Furcht u. dergl. sehr leicht in den Hintergrund gedrängt oder völlig zerstört werden. Die Sitte dagegen in ihrer objektiven Existenz besitzt die beiden Vorzüge der Ausdauer und der

Erhabenheit über die Konkurrenz anderer Motive. Ein lehrreiches Beispiel für diese Bedeutung der Sitte bildet die schon oben berührte Erscheinung der Blutrache[1]. Ihre Vorstufe bildet die individuelle Rache, die vom Willen des Einzelnen abhängt und durch keinerlei Vorschriften geregelt ist. Sie findet sich noch bei manchen Völkerstämmen, aber stets in der Weise, daſs sie äuſserst unzuverlässig ist, und daſs nie mit Bestimmtheit auf sie gerechnet werden kann, besonders wo es sich um eine längere Aufschiebung der Rache handelt, die schon durch die Vergeſslichkeit und die leichte Wandelbarkeit der Stimmung bei dem Naturmenschen im allgemeinen unmöglich gemacht wird. Erinnern wir uns an den oben erwähnten Fall der Kameruner Neger, die schon nach wenigen Tagen die ihnen zugefügte Unbill völlig vergessen hatten und wie vorher zu Führerdiensten willig waren, so werden wir zu einem solchen Stamme wohl kaum das Vertrauen haben, daſs der individuelle Antrieb zur Rache in einem einzelnen Falle auf längere Zeit wirksam sein würde.

Daſs die Sitte eine zwingende Herrschaft über ihre Unterthanen ausübt, haben wir schon öfter betont — im Sudan soll es z. B. kein Beispiel geben, daſs der Blutbund, der alle bisherige Feindschaft verlöscht, jemals verletzt wäre[2] —; wir können ihre Herrschaft als einen inneren Zwang bezeichnen, dem sich auch unabhängig von allen etwaigen äuſseren Einflüssen und Rücksichten der Mechanismus des seelischen Lebens nicht entziehen kann, wo die betreffende Sitte voll entwickelt und in jenen Mechanismus eingewurzelt ist. Wo aber eine Sitte noch nicht völlig fertig geworden ist, da kommen für ihre Einwurzelung vor allem der Druck der öffentlichen Meinung und die Macht der göttlichen Gebote in Betracht, deren Einfluſs im Gegensatz zu dem innern Zwang der Sitte als ein äuſserer Zwang bezeichnet werden kann. Was die öffentliche Meinung anbetrifft, so können wir uns von ihrer Wirksamkeit bei den Naturvölkern angesichts des Einflusses, den sie auch innerhalb unserer Kultur noch auf den Einzelnen ausübt, und zwar um so stärker, je geringere geistige Selbständigkeit er besitzt, kaum übertriebene Vorstellungen machen. Von noch viel gröſserer Bedeutung ist aber das Ansehen der Götter und das daraus sich ergebende Ansehen der ihnen zugeschriebenen Gebote. Es ist ja klar, daſs den Göttern keinerlei Gebote, wenigstens zur Zeit ihrer Entstehung, zugeschrieben werden können,

[1] Vgl. die einschlägigen Abschnitte bei Steinmetz, Ethnologische Studien zur Entwicklung der Strafe, besonders I, 310 flg.

[2] Vita Hassan, Die Wahrheit über Emin Pascha I, 65.

die nicht auch die Billigung der Menschen fänden, sodafs wir hier keine Quelle der Neuschaffung von Sitten, sondern nur ein Mittel zur Verstärkung schon vorhandener vor uns haben. Allein diese Verstärkung ist eine aufserordentliche, indem die göttlichen Gebote noch mehr, als wenn sie von der Gesamtheit der Menschen erlassen würden, als geheiligte Gebote vom Wettkampfe mit anderen Antrieben ausgeschlossen werden. Indem die Gebote von den Menschen zu den Göttern wandern und von dort wieder den Menschen verkündet werden, hat sich auf dieser Wanderung ihre Autorität aufserordentlich verstärkt; sie kommen aus dem Kabinett der göttlichen Weltbeherrscher gleichsam ratifiziert und sanktioniert, mit dem Stempel der göttlichen Autorität versehen zurück[1]. Geraten freilich solche Gebote mit der sich rascher wandelnden Stimmung der Gesamtheit in Widerspruch, so vermag ihre höhere Autorität zwar ihr Dasein länger zu fristen, aber sie schliefslich doch nicht vor dem Untergang zu schützen.

Vor der Sitte haben die religiösen Gebote den Vorzug voraus, dafs sie mehr individueller Natur sind und ihre verpflichtenden Kräfte demgemäfs über ein weiteres Gebiet ausbreiten. So hält sich in Folge göttlicher Offenbarung im Traum der eine Indianer für verpflichtet den linken Flügel eines Vogels nicht zu essen, der andere, so oft er raucht, mit dem dicken Ende der Pfeife auf den Boden zu stofsen; ein dritter hält sich für verloren, wenn er nicht einem Auftrage des grofsen Geistes gemäfs immer um Mitternacht ein gewisses Lied singt[2]. In dieser Beziehung stimmen die religiösen Gebote mit dem Einflufs der öffentlichen Meinung überein, die ebenfalls mehr als die Sitte auch das individuelle Leben in seinen Besonderheiten durchdringt. So erzählt uns Pogge vom oberen Kongo von zwei Häuptlingen, die sich gegenseitig beim Palmwein versprochen hatten, sich in den Tod zu begleiten und die nachher trotz der Reue, die sie empfanden, weil die Sache öffentlich abgemacht war, sie nicht rückgängig zu machen wagten. Wenn Pogge als hemmenden Grund die „streng logische Denkweise der Negerrasse“ anführt[3], so ist damit zwar sachlich die bindende Kraft der in Rede stehenden Macht richtig wiedergegeben, psychologisch aber mufs die Begründung in der Richtung der hier entwickelten Gedanken korrigiert werden.

Es giebt besonders zwei Arten von Geboten, die vorzüglich

[1] Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens S. 134. Vgl. Steinmetz a. a. O. I, 290.

[2] Roskoff, Das Religionswesen der rohen Völker S. 150.

[3] Pogge in den Mitteilungen der Afrikanischen Gesellschaft IV, 244.

religiösen Ursprungs sind und von der gröſsten Bedeutung für die Entwicklung des sittlichen Lebens werden, indem sie ausgezeichnete Mittel zur Selbstbeherrschung abgeben, das Tabu und die Askese. Das Tabu hat sich bekanntlich besonders bei den Polynesiern zu einer hohen Blüte entwickelt, es ist aber auch andern Naturvölkern nicht fremd und hat seine tiefsten Wurzeln in der allgemeinen Scheu der Naturvölker vor fremden Gewalten, die, je weniger sie bekannt sind, um so gefährlicher erscheinen und bei jedem Schritt im Leben Achtung und Ehrerbietung verlangen. Auf diese Weise hat sich allgemein die Vorstellung von Dingen entwickelt, die den Göttern oder den Geistern geweiht für die Sterblichen zu berühren ein Frevel wäre. Auch hier müssen wir nun an jenes Gesetz der Verschiebung der Motive erinnern, vermöge dessen das wirkende Motiv ursprünglich ein ganz anderes sein kann, als der zuletzt zu Tage tretende Effekt erwarten läſst. Das Tabu bildet besonders in der Ausbildung, die es bei den Polynesiern erfahren hat, ein ausgezeichnetes Schutzmittel gegen wirtschaftliche Schädigungen, gegen Ausrottung von Tieren, Pflanzen u. dgl., aber auch gegen übermäſsige Häufigkeit der Geburten u. s. w. Wir haben es hier also mit einem jener seltenen Fälle der präventiven Vorbeugungsmaſsregeln zu thun, bei deren Auftreten, wie wir oben sahen, in der Regel ganz andere Motive im Spiele sind, als man nach dem erreichten Effekt erwarten könnte. Das Tabu der Polynesier besitzt im höchsten Maſse jene zwingende Kraft der Sitte, die alle andern entgegenstehenden Antriebe zu bewältigen vermag. Das Tabu wird von den Polynesiern auch da beachtet, wo seine Übertretung von andern völlig unbemerkt bleiben würde, und wo es die gröſste Selbstüberwindung verlangt. Der Grund dafür liegt in der Furcht vor der Strafe der Götter, wie wir aus dem Beispiele ersehen, daſs ein Neuseeländer, der unwissentlich von tabuierten Speisen gegessen hatte, als er den wahren Sachverhalt erfuhr, vor Schrecken starb [1].

Die Askese, die zweite hier in Betracht kommende Erscheinung, finden wir nicht bloſs auf der Stufe der Halbkultur, sondern bei den Schamanen und Medizinmännern auch auf der Stufe der Naturvölker. Wie erheblich die gerade hier ausgeübte Selbstbeherrschung ist, leuchtet ohne weiteres ein, wenn wir erwägen, daſs bei dem Naturmenschen die sinnliche Natur, welche bei der Askese unterdrückt

[1] Schurtz, Preuſsische Jahrbücher, April 1895, S. 56. — Ähnlich verursacht der Genuſs verbotener Speisen auch Geisteskrankheiten. Bartels, Die Medizin der Naturvölker S. 214.

wird, ja noch viel stärker und lebendiger ist als bei uns, da unsere Kultur uns tagtäglich eine gewisse Unterdrückung der sinnlichen Natur zu Gunsten höherer Zwecke auferlegt.

Der Wert, den Tabu und Askese besitzen, ist freilich mehr ein negativer als ein positiver. Beide schaffen keine neuen sittlichen Werte und Inhalte, beide stellen vielmehr nur Kraftübungen dar. Jener mehrfach betonte Wandel der Motive wird bei ihnen auf der Stufe der Naturvölker und der Halbkulturvölker im allgemeinen nur wenig Frucht bringen, da die durch sie erreichten Güter teils, wenn sie die Fürsorge für die Zukunft betreffen, zu abstrakt, teils, soweit es sich um die bloſse Ertötung der Sinnlichkeit handelt, an sich nicht wertvoll genug sind, um das sittliche Leben positiv zu bereichern. Aber auch ihre Beschränkung auf negative Resultate ist bei beiden Erscheinungen doch äuſserst wertvoll. Man muſs bedenken, daſs die Keime zum höheren sittlichen Leben in Gestalt sowohl der Sympathie- und Ehrfurchtsgefühle Menschen und Göttern gegenüber wie des Selbstgefühls bereits bei den Naturvölkern vorhanden sind, und daſs ihre Entfaltung nur durch den Widerstand anderer sinnlicher Antriebe gehemmt wird. Es kommt also darauf an diesen Widerstand zu brechen, jene sinnlichen Antriebe zurückzudrängen und zu unterdrücken, und den Menschen zur Herrschaft über sie zu erziehen.

Wir betrachten zum Schluſs die B e d e u t u n g der hier erörterten socialen Mächte; wir beschränken uns dabei auf die Sitte, da die beiden andern sich ähnlich verhalten. Die vornehmste Bedeutung dieser Macht liegt, wie wir schon oben angedeutet haben, darin, daſs sie einen Übergang von der egoistischen Zuchtlosigkeit der Naturvölker zu der sittlichen Gebundenheit der Kulturvölker ermöglicht.

Alles sittliche Leben erfordert in negativer Hinsicht eine Bändigung der egoistischen Instinkte, in positiver Hinsicht eine Hingabe an die Interessen anderer und der Gesamtheit. Beide Forderungen müssen sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht erfüllt sein, d. h. sowohl im äuſseren Verhalten wie in der inneren Gesinnung des Individuums. Jedoch entwickeln sich beide Seiten der Sache, die subjektive und die objektive, nicht gleichzeitig, vielmehr die objektive viel früher als die subjektive. Es hängt das damit zusammen, daſs die subjektive Seite des sittlichen Lebens, da sie stets eine Bekämpfung und Unterdrückung entgegenstehender Antriebe erfordert, sich auf den willkürlichen Bewuſstseinsvorgängen aufbaut und daher erst auf einer hohen Stufe des geistigen Lebens möglich ist. Die objektive Seite hingegen vermag sich schon im Bereiche der unwillkürlichen Bewuſstseinsvorgänge in Form von Triebhandlungen zu

entwickeln. Sie vermag das vermöge der besonderen Gunst des Mechanismus des seelischen Lebens der Naturvölker, welcher in der Sitte dazu ein geeignetes Mittel geschaffen hat.

Die Bedeutung der Sitte liegt in der That darin, dafs sie jene sittliche Erhebung des Individuums schon auf der Stufe der Triebhandlung ermöglicht; sie ermöglicht mit andern Worten ein sittliches Verhalten des Individuums in objektiver Hinsicht auf einer Stufe, wo es in subjektiver Hinsicht dazu noch lange nicht fähig ist. Man denke z. B. daran, wie viel Selbstbeherrschung bei der bekannten und weitverbreiteten Sitte des stummen Handels, wo Angebot und Gegenangebot von beiden Seiten erfolgt und solange gegen einander reguliert wird, bis auf beiden Seiten Befriedigung herrscht, — wie viel Selbstbeherrschung sich in dieser Sitte äufsert, wie sie das Individuum auf dieser Stufe der Gesittung aus spontanen subjektiven Antrieben zu entwickeln völlig unfähig ist, während die Macht der Sitte sie mühelos bei ihm erzwingt. Indem die Sitte so die objektive Erhebung des Individuums herbeiführt, schafft sie damit zugleich erst den Boden der Bewufstseinsvorgänge, auf dem sich nun auch die subjektive Erhebung und Hingabe vollziehen kann. Obwohl im Innern noch unfähig zum Ergreifen höherer sittlicher Güter und ohne Verständnis für sie, schaffen sich doch die Naturvölker durch den wunderbaren Mechanismus der Sitte in ihr die Organe, vermöge deren sie sich die nötige Fähigkeit für jene Güter allmählich erwerben: sie besitzen in jenen socialen Mächten der Sitte, der Göttergebote und der öffentlichen Meinung gleichsam den Zopf, vermöge dessen sie sich selbst aus dem Sumpf herausziehen.

Diese Bedeutung der Sitte, den Übergang zu einem höheren sittlichen Leben zu ermöglichen, spiegelt sich vielfach in den Eindrücken wieder, die die Reisenden von den Naturvölkern da gewonnen haben, wo durch die Gunst der äufseren Verhältnisse die Ausbrüche ihrer inneren Roheit zurückgedrängt waren und sie sich dem Beobachter lediglich als beherrscht von jenen bindenden und zähmenden socialen Mächten darstellten. Richtet unter solchen Umständen ein Beobachter sein Auge mehr auf die objektive als auf die subjektive Seite des sittlichen Lebens, so empfängt er Eindrücke, deren Günstigkeit nicht auf der unmittelbaren inneren Natur des Bewufstseins der Naturvölker, sondern auf der überaus zweckmäfsigen Wirksamkeit eines Mechanismus beruht, dessen Leistungen über alle Absichten und Bestrebungen sowohl des individuellen wie des socialen Lebens hinausreichen und die daher einen neuen Beleg bilden für den oft angeführten Satz, dafs innerhalb des organischen und geistigen Lebens die wahren Effekte

häufig unverhältnismäfsig viel weiter reichen als die von den individuellen Trägern der Erscheinungen beabsichtigten Effekte. In diesem Sinne erklärt z. B. Finsch von den Bewohnern Neu-Guineas: „Was diese Menschen vor allem auszeichnet, ist ihre grofse Moral, wie ich sie bei allen noch unberührten Völkern gefunden habe“[1]. Ähnlich ist es zu erklären, wenn man dem Neger nicht weniger Anlagen zum Pflichtgefühl als dem Europäer zugeschrieben hat[2].

Insbesondere ist es eine Tugend, die unter der Macht der Sitte überall bei den Naturvölkern gedeiht, nämlich die Willigkeit der Unterordnung unter höhere Mächte und Gewalten. Wenn wir die Thatsachen des sittlichen Lebens in zwei grofse Gruppen einteilen, je nachdem sie vom Gefühle der Sympathie oder vom Gefühle der Ehrerbietung und Ehrfurcht bestimmt werden, so wird durch die in Rede stehenden socialen Mächte das sittliche Leben besonders nach der Seite der letzteren Gruppe von Erscheinungen hin gefördert. Ihr fortwährender Druck macht die Individuen der Naturvölker überall zur Unterordnung unter höhere Gewalten ebenso befähigt wie geneigt. Man hat bei dem Neger in dieser Beziehung bekanntlich oft beobachtet, wie willig er sich dem Europäer unterordnet, falls dieser ihn geschickt zu behandeln und sich als einen strengen aber gerechten und gütigen Herrn zu erweisen versteht. Aber auch bei dem Indianer hat man entsprechende Erfahrungen gemacht: „Den Grundzug und das tiefste Bedürfnis der indianischen Natur,“ sagt Stoll, „bildet die völlige Anerkennung der berechtigten Autorität der Älteren, der Obrigkeit, des Landesherrn“[3].

Wenn so die Sitte einen Übergang von dem sittlichen Niveau der Naturvölker zu dem der Vollkultur zu ermöglichen scheint, so steht es dazu in einem gewissen Widerspruch, dafs sich thatsächlich dieser Übergang in so wenigen und seltenen Fällen vollzogen hat. Neben den begünstigenden Umständen, die wir in der Natur der Sitte aufgedeckt haben, müssen in ihr auch hemmende vorhanden sein, welche thatsächlich jene Erhebung so selten machen. In der That wird jene Bedeutung der Sitte für die Erhebung des sittlichen Lebens auf ein höheres Niveau durch zwei Umstände wieder eingeschränkt: erstens durch den ganzen Charakter der Sitte und zweitens durch ihre Starrheit.

In dem ganzen Charakter der Sitte liegen zwei Mängel tief

[1] Finsch, Samoa-Fahrten S. 169.
[2] Hübbe, Ethiopien S. 185.
[3] Stoll, Guatemala S. 293.

begründet. Erstens ist die Sitte ihrer Natur nach generell, ebenso wie, wenn auch in etwas geringerem Grade, die öffentliche Meinung und die göttlichen Gebote. Sie kann in dieser Beziehung mit dem Recht verglichen werden, das ja in der That auf der Stufe der Naturvölker auch von der Sitte noch gar nicht völlig geschieden ist, vielmehr in Form des Gewohnheitsrechtes und der mündlichen Überlieferung nur als eine besondere Form der Sitte erscheint. Auch auf der Höhe unserer Kultur kann das Recht diese Beschränkung auf das Generelle und damit die Unfähigkeit für die Entwicklung des sittlichen Lebens im engeren Sinne anders als rein negativ und nur vorbereitend thätig zu sein nicht abstreifen. Indem so die Wirksamkeit der Sitte auf bestimmte Erscheinungen beschränkt ist, vermag sie die Existenz eines ausgedehnten Gebietes zügelloser Roheit und Barbarei nicht zu verhindern. Als zweiter Punkt tritt hinzu ihr äufserlicher, rein objektiver Charakter. Die Sitte richtet sich ja stets auf das äufsere Verhalten, nicht auf die Gesinnung; sie stimmt auch hierin mit dem Recht überein, das ja auch heute noch nur die Legalität, nicht die Moralität des Handelns zu erzwingen vermag.

Als zweiter Umstand kommt ferner die Starrheit der Sitte in Betracht. Sie liegt darin begründet, dafs die durch sie hervorgerufenen sittlichen Erscheinungen nur objektiver und nicht zugleich subjektiver Natur sind. Das Gleichgewicht, das hier zwischen dem zügellosen Egoismus des Einzelnen und den bindenden socialen Mächten hergestellt ist, ist labiler Natur, da es sich nur auf der äufseren Autorität der socialen Mächte und nicht auf der inneren Gesinnung aufbaut. In dieser Beziehung gleicht das sittliche Leben der Naturvölker einem komplizierten Mechanismus, der durch einen leichtsinnigen Eingriff von aufsen leicht zerstört wird, nicht einem Organismus, der erlittene Schädigungen und Hemmungen von innen heraus wieder zu heilen vermag. Ungewohnte neue Einflüsse vermögen die socialen Mächte bei den Naturvölkern leicht zu entwurzeln und ihre Autorität zu zerstören; alsdann aber ist das Individuum, das keinen inneren Halt besitzt, wehrlos seinen tierischen Instinkten preisgegeben. Daher erweist sich für die Naturvölker die Berührung mit höheren Kulturkreisen in der Regel so sehr schädlich und wirkt so selten erhebend und veredelnd. Es liegt daher ein äufserst gesunder politischer Instinkt darin, wenn wir bei den Naturvölkern so vielfach einen ausgeprägten konservativen Hang finden, der sich ja häufig in der systematischen Abschliefsung gegen fremde Kultureinflüsse geäufsert hat. Die psychologische Notwendigkeit eines solchen konservativen Verhaltens ist den

Seite 283–286 fehlen!

Fünftes Kapitel.

Das Wesen der Vollkultur.

1. Die beiden Schichten des Bewuſstseins.

Das Wesen der Vollkultur besteht in dem Überwiegen der willkürlichen vor den unwillkürlichen Willensakten überall da, wo es sich um wichtige und entscheidende Angelegenheiten sei es des individuellen sei es des socialen Lebens handelt. Nur in dieser Einschränkung kann von einem Überwiegen der willkürlichen Willensakte gesprochen werden; im übrigen behauptet auch hier das Element des Unwillkürlichen seine Herrschaft in weiter Ausdehnung. So wie die unwillkürlichen Willensakte nicht bloſs auf den tieferen Stufen der menschlichen Gesittung und im Leben der Tiere fast oder ganz ausschlieſslich herrschen, sondern auch nach Wundts Ansicht überhaupt am Anfang der Entwicklung des Willens stehen, um sich erst später teils in willkürliche Willensakte teils in Reflexvorgänge umzuwandeln, so behaupten sie auch auf der Stufe der Kulturvölker im Leben des Willens eine wichtige Rolle und machen nur bei gewissen Gelegenheiten den willkürlichen Willensakten Platz, während sie andrerseits sich häufig in automatische und reflexartige Bewegungsvorgänge auflösen. Ihr Beharren hängt mit zwei Thatsachen des seelischen Lebens eng zusammen: mit seiner ökonomischen Natur, vermöge deren eine unausgesetzte Häufung von willkürlichen Willensakten mit ihrem komplizierten Apparat von Überlegungen und Abwägungen das Bewuſstsein zu stark belasten würde, und mit der allgemeinen Neigung der psychischen Vorgänge zum Mechanisieren, vermöge deren bei häufiger Wiederholung sich nicht bloſs willkürliche zu unwillkürlichen, sondern auch diese zu automatischen und Reflex-

vorgängen vereinfachen, wodurch zugleich im Sinne jener Ökonomie das Bewuſstsein entlastet wird.

Bei dem Ausdruck Willen haben wir dabei aber nicht bloſs an jene nach auſsen gerichteten Willensakte zu denken, die sich schlieſslich in greifbare Handlungen umsetzen, sondern auch an jene rein innerlichen Vorgänge, die in der Form der Apperzeption allem Denken und Überlegen zu Grunde liegen. Auch auf diesem Gebiete, dem des theoretischen seelischen Lebens, entsteht mit der Vollkultur eine entsprechende Bereicherung, indem den associativen Verknüpfungen die apperzeptiven zur Seite treten, d. h. solche Verknüpfungen, bei denen die einzelnen Vorstellungen nicht nach ihrem zufälligen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang, sondern nach logischen Normen verknüpft werden. Damit wird die alte mythologische Denkweise durch eine neue wissenschaftliche verdrängt, die uns zunächst innerhalb des klassischen Altertums in der Form der substantiellen, seit dem Beginn der Neuzeit aber immer mehr in der Form der aktuellen Denkweise entgegentritt. Auch hier ist freilich die nämliche Einschränkung wie oben für das praktische Gebiet zu machen: nur in besonderen Fällen, vorzüglich bei verhältnismäſsig neuen und wenig geübten Verknüpfungen tritt die apperzeptive Verbindung in Kraft, während im übrigen der Strom des seelischen Lebens auch hier in den Ufern der associativen Verbindungen dahinflieſst, immer neuen Zufluſs dabei infolge jener auch hier geltenden Mechanisierung erhaltend, vermöge deren öfter geübte Verknüpfungen allmählich rein associativ werden im Interesse der auch hier geltenden Ökonomie des Bewuſstseins, die möglichste Entlastung von den anspannenden apperzeptiven Verknüpfungen fordert.

Wir haben demgemäſs im seelischen Leben der Gesamtheit auf der Stufe der Vollkultur überall zwei Schichten zu unterscheiden, von denen die eine, das Gebiet der willkürlichen seelischen Vorgänge umfassend, gleichsam auf der Oberfläche liegt und sich dem Auge des Betrachters am ersten und am lebhaftesten aufdrängt, während die andere Schicht, das Bereich des Unwillkürlichen umfassend, gleichsam in der Tiefe liegt und einen Unterbau für das Gebäude der Vollkultur darstellt. Von den Tagen der Aufklärung her sind wir gewohnt einseitig vorwiegend die obere Schicht ins Auge zu fassen; der vergleichende Blick auf die Naturvölker bewahrt uns davor, die Bedeutung der unteren Schicht zu unterschätzen. Gerade die Thatsache, daſs das Gebiet des Unwillkürlichen auch auf der Stufe der Vollkultur neben dem des Willkürlichen bestehen bleibt, hat zur Folge, daſs alle Vollkultur etwas im Werden Begriffenes ist, etwas

halb Wirkliches, halb Ideales. Man hat in diesem Sinne die Völker der europäischen Vollkultur auch wohl als halbcivilisiert bezeichnet, indem man dabei den Nachdruck auf jenes ausgedehnte Bereich des unwillkürlichen Geisteslebens gelegt hat, in dem der Charakter der Vollkultur noch nicht erreicht ist. So zutreffend unter jenem Gesichtspunkte dieser Ausdruck auch erscheint, so vermögen wir ihn uns doch nicht anzueignen, vor allem aus der inneren Erwägung heraus, daſs das Unvollendete im *Wesen* aller Vollkultur liegt. Alle Vollkultur ist psychologisch betrachtet ein Oberstock, der auf das weite Gebiet des unwillkürlichen seelischen Lebens erst relativ spät im Laufe der Entwicklung der Menschheit aufgesetzt ist und steht so gleichsam als etwas künstlich Gewordenes im Gegensatz zu der „Natur", falls wir diesen Ausdruck auf das Bereich des Unwillkürlichen anwenden dürfen. Die Natur fordert auch hier überall ihren Tribut, indem sie teils geistige Vorgänge aus der oberen Schicht in die untere herabsinken läſst, teils solche Vorgänge, die von Haus aus der letzeren angehören, in weiter Ausdehnung und in wichtigen Funktionen bestehen läſst.

Wir wollen uns nunmehr zu einer kurzen Erörterung der *Ausdehnung und Bedeutung* der in Rede stehenden beiden Schichten des Bewuſstseins wenden, und zwar beginnen wir mit dem Gebiete des *Unwillkürlichen*. Die hier in Betracht kommenden Erscheinungen können klassifiziert werden erstens nach ihrer Herkunft, sofern es sich teils um ursprüngliche Vorgänge, teils um eine Mechanisierung ursprünglich höherer Vorgänge handelt, und zweitens darnach, ob sie dem Gebiete des Willkürlichen relativ selbständig gegenüberstehen, ohne wenigstens innerhalb gewisser Grenzen das Wesen der Vollkultur zu beeinträchtigen, oder ob sie in enger Verquickung mit der oberen Schicht auftreten.

Das Gebiet relativ *selbständiger* Erscheinungen, die ihrer Herkunft nach durchweg ursprünglich sind, läſst sich wieder darnach klassifizieren, ob seine Erscheinungen ~~mehr~~ vorwiegend an den objektiven Organismen der Kultur oder an seinen subjektiven Trägern auftreten. In ersterer Beziehung gehören die Erscheinungen der *Sitte* und der *Sprache* hierher, die auch hier ihren unwillkürlichen nur von der Gesamtheit beeinfluſsten und von der Willkür des Individuums unabhängigen Charakter behaupten. Der Einfluſs der Vollkultur macht sich freilich auch auf diesem Gebiete geltend und zwar in doppelter Richtung. Erstens im Sinne einer aufsteigenden Entwicklung, indem die Sprache nach wissenschaftlichen und logischen Gesichtspunkten, die Sitte nach sittlichen und ästhetischen Gesichts-

punkten vervollkommnet und verfeinert wird. Zweitens tritt eine Verengung des Gültigkeitsbereiches wenigstens für die Sitte ein, indem viele bisher ihr unterstellte Erscheinungen jetzt der individuellen Willkür, mag sie dabei von praktischen Erwägungen oder von sittlichen Gesichtspunkten geleitet werden, überantwortet werden. Ein ähnlicher Einfluſs auf die Sprache findet nur im allerbeschränktesten Sinne statt wie etwa bei den Bemühungen der Sprachreinigung und dergl. — An die subjektiven Träger der Vollkultur gebunden tritt uns eine Reihe von Erscheinungen entgegen, die wir zusammenfassend als Rückständigkeiten bezeichnen wollen. Sie sind teils individueller, teils socialer, teils normaler, teils pathologischer Natur und sollen in einem späteren Abschnitte erörtert werden[1].

Eine andere Reihe von Erscheinungen des unwillkürlichen geistigen Lebens ist eng verbunden mit den Erscheinungen der oberen Schicht. Der Herkunft nach handelt es sich teils um ursprüngliche, teils um mechanisierte Vorgänge. Nur teilweise deckt sich diese Einteilung mit einer anderen, die sich auf die Bedeutung dieser Vorgänge für das Gedeihen der Vollkultur bezieht: darnach unterscheiden wir fördernde und hemmende Vorgänge. Fördernd sind alle diejenigen Vorgänge innerhalb des Individuums, die in der Form unwillkürlicher Triebe und associativer Vorstellungsverknüpfungen die weite Grundlage abgeben, auf der sich die höheren Willenshandlungen und höheren intellektuellen Vorgänge als abschlieſsendes und krönendes, aber mit der Grundlage übereinstimmendes Gebäude erheben. Wenn schon die Ökonomie des geistigen Lebens wie oben betont die Existenz einer breiten derartigen Schicht notwendig macht, so wird ihr fördernder Charakter für die Vollkultur noch mehr verdeutlicht durch den Hinweis auf die Thatsache, daſs gerade auf dieser Schicht die instinktive Sicherheit der Lebensführung wie auch die intuitive Erfassung der Wahrheit durchweg beruht. Die hemmenden Vorgänge entstammen häufig, aber nicht immer, einer Mechanisierung. Sie treten da auf, wo die höhere willkürliche geistige Bethätigung des menschlichen Lebens in die Tiefe der unteren Schichten herabsinkt, indem sie entweder mechanisiert oder durch unwillkürliche Bewuſstseinsvorgänge verdrängt wird. Der erste Fall findet vorwiegend bei den objektiven Organismen der Vollkultur statt: in der Wissenschaft, der Kunst, der Pädagogik, im Bereiche der Verwaltung, überall begegnet uns der Fluch der Mechanisierung, vermöge deren ursprünglich geistvolle und zweckmäſsige Funktionen alsbald gedankenlos und

[1] Abschnitt 8 dieses Kapitels.

zwecklos werden [1]. Durch ursprünglich unwillkürliche Vorgänge verdrängt werden die höheren Bewufstseinsvorgänge besonders bei solchen Erscheinungen, die an den einzelnen Individuen haften. Wir meinen hier die Thatsache, dafs das durchschnittliche Benehmen des Individuums hinter der in den objektiven Leistungen der Vollkultur erreichten Höhe zurückbleibt. So ist die Wissenschaft wohl logisch, das Recht wohl unparteiisch, aber der Gelehrte ist nicht immer logisch, der Richter nicht immer unparteiisch. Die Kunst der Vollkultur wird zwar vorwiegend von ästhetischen Motiven bestimmt, aber das Leben, obwohl es diese Schöpfungen gebührend würdigt, wandelt seine eigenen unästhetischen Wege. Wir werden diese Erscheinungen, die wir in den Begriff des Dualismus der Vollkultur zusammenfassen, ebenfalls später erörtern [2]. Hier empfangen wir am lebhaftesten den Eindruck, wie alle Vollkultur etwas Künstliches ist und wie die Natur gleichsam immer wieder sich an ihr zu rächen und sie zu sich herabzuziehen sucht. Gerade hier liegt eine Quelle der Zerrissenheit und Zwiespältigkeit, die aller Vollkultur eigen ist. Jedes ideale Streben sieht sich eben wieder von der Natur herabgezogen: alte Anschauungen und Gefühle, die der tieferen Schicht des Bewufstseins angehören, greifen mit vernichtender Gewalt in die Bethätigung der höheren Regungen ein und rächen so als „Gespenster“ die beleidigte Natur.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Ausdehnung und die Bedeutung der oberen Schicht des Bewufstseins. Über ihre Ausdehnung darf man sich keinen übertriebenen Vorstellungen hingeben, da sie sowohl durch die ursprüngliche untere Schicht wie durch den fortgesetzten Vorgang der Mechanisierung eingeengt wird. Das untere Gebiet sowohl im Bereiche des Willens wie des Intellektes behauptet auch hier noch einen weiten Raum selbst in den hervorragenden Individuen, in denen sich das Wesen der Vollkultur am reinsten entfaltet hat. Denn instinktive Anschauungen, innerer dumpfer Drang und der Genius spielen bekanntlich auch bei den gröfsten Geistern eine einschneidende Rolle. Das Genie, wie Schiller es nach dem Bilde Goethes darstellt, ist stets ein Stück Natur, und darauf beruht sowohl seine Fremdartigkeit wie sein innerer Zauber.

Was die Bedeutung dieser Schicht für das Wesen der Vollkultur anbetrifft, so wird die Wichtigkeit, die ihr ja zunächst angesichts der Thatsache, dafs sie das Wesen der Vollkultur charakterisiert, zuzukommen scheint, vermindert durch die Erwägung, dafs das Verhält-

[1] Siehe unten Abschnitt 9 dieses Kapitels.

[2] Kapitel VI, Abschnitt 3.

nis der Vollkultur zu den tieferen Stufen nicht das des Gegensatzes, sondern das der Verwandtschaft ist. Zu dieser Thatsache stimmt ihre geringe Ausdehnung. Indem die Bewufstseinsvorgänge der oberen Schicht zu denen der unteren im wesentlichen im Verhältnis der inneren Übereinstimmung stehen und nur auf gewisse Gruppen darin verstärkend und ordnend einzuwirken vermögen, verhalten sie sich mehr regulativ als konstitutiv, mehr dirigierend als schaffend, mehr ordnend und verstärkend als neuschaffend.

Die Existenz einer unteren Schicht ist jedenfalls auch im Bereiche der Vollkultur unentbehrlich. Diese Unentbehrlichkeit spiegelt sich im Gefühlsleben: ein geistiges Wesen, in dessen Bewufstsein sich nur Vorgänge der oberen Schicht abspielen, würde für uns teils etwas Übermenschliches haben, teils den abstofsenden Eindruck einer logischen oder ethischen Maschine erwecken. Eine tiefere Anziehung üben nur diejenigen Menschen im Leben aus, die eine „Natur“ in sich besitzen, die also noch mehr als jene obere Schicht aufweisen [1]. So tief wurzelt auch der Kulturmensch in dem Erdreich des Unwillkürlichen. Der Mensch verlangt schon deswegen nach der Natur in diesem Sinne, weil alles willkürliche geistige Geschehen auf die Dauer anstrengend ist und das Individuum ermüdet. In diesem Sinne beherrscht daher alle Vollkultur eine tiefe Sehnsucht nach der Natur, die wir später eingehend würdigen werden [2].

2. Wille und Intellekt.

Wir erörtern jetzt die Bedeutung des Intellektes gegenüber dem Willen für die Kulturentwicklung. Solange wir Naturvölker betrachten, werden wir kaum in den Irrtum verfallen, den in erster Linie bestimmenden Faktor ihrer ganzen Zustände im Intellekt statt im Willen zu erblicken. Am ehesten könnte etwa dieser Irrtum noch gegenüber den Erzeugnissen der mythologischen Denkweise entstehen. Allein die Mitwirkung des Intellektes beschränkt sich selbst hier auf die Darbietung einer Fülle von Associationen, während ihre Auswahl und die Richtung des ganzen Gedankenganges von dem Gefühlswert der einzelnen Vorstellungen und der ganzen Art des

[1] „. . . Es ist sonderbar, wie auch der vortrefflichste Mensch solche Eigenschaften haben mufs gleich einem stolz segelnden Schiff, welches Ballast braucht, um zu seiner Fahrt gehörig schwer zu sein.“ Gottfried Keller, Tagebuch, 15. September 1847.

[2] Kapitel VI, Abschnitt 4, Ende.

Wollens und des Gesamtbewufstseins bestimmt wird. Grade auf der Stufe der Naturvölker erscheint die Trennung des Bewufstseins in ein theoretisches und ein praktisches Gebiet in besonders hohem Grade als ein Unding. Die ganzen Eigentümlichkeiten der mythologischen Denkweise wurzeln, wie wir oben sahen[1], so tief in der gesamten Natur des Bewufstseins und im besondern seiner praktischen Hälfte, dafs rein formale Vorzüge wie logische und dialektische Gewandtheit nicht imstande sind sie aufzuheben. Eine viel gröfsere Rolle spielt der Intellekt auf der Stufe der Vollkultur, wo er bei allen willkürlichen Willensakten, bei denen ein Abwägen zwischen verschiedenen Motiven und ein Überblicken ihrer möglichen Folgen stattfindet, in der Form eingeschalteter Überlegungen von weitreichender Bedeutung wird. Grade an den Gegensatz willkürlicher und unwillkürlicher seelischer Vorgänge knüpft sich, wie uns die Geschichte der Philosophie lehrt, in ihrem Ursprung diejenige Überschätzung der Bedeutung des Intellektes an, welche unter dem Namen des Intellektualismus bekannt ist und das Primat im ganzen geistigen Leben dem Intellekt zuschreibt. Schon zur Zeit der Sophisten beschäftigte der Gegensatz zwischen dem Unwillkürlichen und dem Willkürlichen, zwischen dem Natürlichen und dem Konventionellen oder, wie man damals sagte: zwischen φύσις und νόμος, die Geister lebhaft. Und im Zusammenhang dieser Bewegung schuf Sokrates den philosophischen Intellektualismus in Gestalt der Lehre, dafs die Tüchtigkeit nicht auf der blindlings befolgten Gesinnung, sondern auf überlegender Einsicht beruhe, indem er bei ihrer Begründung und Entwicklung von jenem Gegensatz der triebartigen und der willkürlichen Willensakte ausging: wer nach Gefühlen, nach unklaren Voraussetzungen, nach hergebrachten Gewohnheiten handelt, der mag wohl gelegentlich einmal das Rechte treffen, aber er weifs es nicht, er ist des Erfolges nicht sicher; nur der wird recht handeln können, der die richtige Einsicht von den Dingen und von sich selbst hat[2]. Seit Sokrates hat sich dieser Intellektualismus dann durchweg in der philosophischen Lebensbetrachtung, von einzelnen glänzenden Ausnahmen wie Augustin, Berkeley oder Hume abgesehen, bis auf Kant behauptet, um kurz vor seinem Erlöschen in der Aufklärung noch einmal eine weitgreifende Wirksamkeit zu entfalten. Und überall sehen wir den Intellektualismus in engem Zusammenhang mit der einseitigen Beschränkung des Blickes auf die oberflächliche, d. h. die willkürliche

[1] Kapitel III, Abschnitt 10 S. 223—226.

[2] Windelband, Geschichte der Philosophie S. 59.

Strömung des seelischen Lebens. So läſst sich der Rationalismus der Scholastik vornehmlich auf zwei Umstände zurückführen: auf die zunehmende Verweltlichung der mittelalterlichen Kirche, infolge deren das Hauptgewicht statt auf den innerlichen Glauben und den entsprechenden Lebenswandel auf das äuſsere Bekenntnis und den Ceremoniendienst gelegt wurde, und auf die persönliche Lebensstellung der philosophischen Denker, in deren beschaulichem Leben dem Nachdenken und Grübeln ein bevorzugter Platz eingeräumt war[1]. In der Neuzeit dagegen tritt uns als bestimmend der Einfluſs der mathematischen Denkweise entgegen, die besonders von der rationalistischen oder idealistischen Richtung der Philosophie als Muster und Maſs für alles menschliche Sein und Thun verehrt wurde, während in Wahrheit gerade die Mathematik nur eine isolierte Blüte auf der Oberfläche unserer Kultur bildet und weit davon entfernt ist, mit ihren Wurzeln in den untersten Tiefen der unlogischen und irrationalen Volksseele verfestigt zu sein. Dieser Einfluſs tritt an der Schwelle der neueren Philosophie sowohl bei Spinoza zu Tage, in dessen durch die Brille der Geometrie geschautem Weltbild alle Willensvorgänge zu Wahrnehmungen körperlicher Bewegungen verflüchtigt sind, wie bei Hobbes, in dessen Weltbild das ganze menschliche Gemütsleben eliminiert ist und der menschliche Geist als eine bloſse Rechenmaschine erscheint. In der Aufklärung aber beobachten wir die Verständnislosigkeit der Zeit für die dunkelen Unterströmungen des geistigen Lebens besonders bei Behandlung der socialen und sittlichen Fragen. Die Aufklärung betrachtete, besonders in Frankreich, die Gesellschaft mit Vorliebe als eine Summe zufällig zusammengewürfelter Einzelwesen von durchaus egoistischem, dem Nächsten feindselig gesinnten Grundcharakter, aus dem sich eine sociale Gesinnung nur infolge von vernünftigen Überlegungen und berechnenden Zweckmäſsigkeitserwägungen ergeben sollte. Zweierlei Folgerungen ergaben sich aus diesen Anschauungen: erstens der Gedanke, daſs die Erziehung des Menschen zur socialen Tüchtigkeit und damit die Förderung der ganzen Kultur hauptsächlich von der Ausbildung seines Intellektes, von seiner „Aufklärung“ abhänge, und daſs daher — der naive Grundgedanke der französischen materialistischen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts — weise Gesetzgeber die Horden ursprünglich antisocialer Einzelwesen in selbstlose Bürger idealer Musterstaaten durch weise Gesetze und Einrichtungen umzuwandeln vermöchten. Zweitens der Gedanke, daſs die Entwicklung der

[1] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 307.

menschlichen Kultur nicht von der Gesinnung, sondern von der Entwicklung der Intelligenz abhänge und daher nicht blofs vom Fortschritt selbstloser Gesinnung unabhängig sei, sondern sich sogar mit einer Verschlechterung der Sitten vertrage — eine Anschauung, die bereits bei Mandeville vorgebildet ihre pointierteste Ausprägung in Rousseaus Anklagen gegen das Elend aller Kultur erfahren hat. Weiter haben wir hier noch den dualistischen Charakter der Erkenntnislehre zu beachten, der uns wenigstens innerhalb der idealistischen Strömung der neueren Philosophie überall entgegentritt in Gestalt der Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand als eines niederen und eines höheren, eines dunkeln und eines klaren Erkenntnisvermögens. In dieser Rangunterscheidung zwischen zwei Gebieten, die offenbar auf theoretischem Gebiet mit den von uns unterschiedenen beiden Strömungen des seelischen Lebens gleichbedeutend sind, ererscheint abermals jene bezeichnende Mifsachtung der Unterströmung. Der Zusammenhang dieses Rangunterschiedes mit dem Intellektualismus wird uns sofort an Kant klar, in dessen Lehrgebäude beides getilgt ist, sowohl der Intellektualismus wie die Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Verstand.

Mit Kant und der ihm folgenden Romantik verschwindet der Intellektualismus und zwar, entsprechend dem in Rede stehenden Zusammenhange, zugleich mit der unhistorischen Auffassung der Gesellschaft und dem erkenntnistheoretischen Dualismus: das Versenken in das unbewufste Weben der Volksseele und die Würdigung der Sinnlichkeit als eines Instrumentes der Erkenntnis gehen Hand in Hand mit der Schätzung des Willens. Dem Gesetze der Stetigkeit des geschichtlichen Lebens getreu sind jene Anschauungen jedoch auch in unserem Jahrhundert noch vielfach wiederaufgelebt. Wir sehen dabei ganz von dem Abwärtswandern der Anschauungen ab, demgemäfs jener Intellektualismus noch heute eine weit verbreitete populäre Anschauung bildet, und wollen hier nur auf den wichtigsten Fall seines Wiederauflebens innerhalb der wissenschaftlichen Theorien hinweisen. Wir meinen jene intellektualistische Geschichtsphilosophie, wie sie vorzüglich von Lippert, Hellwald und Buckle vertreten wird[1]. Vorzüglich erinnern wir an die bekannte Lehre Buckles, den wir hier als Stellvertreter der ganzen Gruppe betrachten wollen, dafs das Anwachsen der Civilisation nicht auf der Steigerung der Moral, die vielmehr seit Jahrtausenden keinen Fortschritt zu verzeichnen habe, sondern auf der Vervollkommnung des Intellektes und der da-

[1] Vgl. oben Kapitel I, Abschnitt 3 S. 43.

mit ermöglichten Entwicklung der Technik beruhe. In der That müssen wir Buckles Lehre im wesentlichen, so sehr sie auch von der zeitgenössischen naturwissenschaftlich-materialistischen Philosophie beeinflufst erscheint, als einen solchen Rückfall auffassen, wenn auch bei ihm die Begleiterscheinung des erkenntnistheoretischen Dualismus völlig, die der unhistorisch-individualistischen Auffassung der Gesellschaft ziemlich verschwunden ist. Denn immerhin können wir bei ihm von einer unhistorischen, von der zeitgenössischen Naturwissenschaft beeinflufsten Auffassung insofern sprechen, als er bekanntlich den äufseren Faktoren, wie Klima, Ernährung u. s. w., einen ungerechtfertigt starken, fast allein bestimmenden Einflufs auf die Geschicke der Völker zuschrieb und in Verkennung der Thatsache der Entwicklung darüber den Einflufs übersah, den die Erlebnisse der langen Reihe verflossner Geschlechter auf jedes folgende ausüben. Was nun den Inhalt der Buckleschen Lehre anbetrifft, so sei zunächst daran erinnert, dafs sie sich in formeller Hinsicht eines doppelten Fehlers schuldig macht: erstens übersieht sie, dafs auch aller intellektuellen Thätigkeit in Form der Apperzeption innere Willenshandlungen zu Grunde liegen, und dafs daher zwischen Intellekt und Wille bezw. Moral nicht das Verhältnis eines Gegensatzes, sondern das einer Verwandtschaft besteht, sofern beide Bethätigungen desselben einheitlichen, bald nach innen, bald nach aufsen gerichteten Willens sind, und dafs demgemäfs eine erhöhte intellektuelle Leistungsfähigkeit, sofern sie von einer erhöhten Energie des geistigen Lebens zeugt, auch auf eine erhöhte sittliche Tüchtigkeit hinweist. Zweitens ist bekanntlich die ganze Fragestellung eine verfehlte, insofern sie auf dem sittlichem Gebiet die Principien ins Auge fafst, die allerdings seit Jahrtausenden kaum einen Zuwachs erfahren haben, auf intellektuellem Gebiet aber statt mit den in gleicher Unveränderlichkeit beharrenden logischen Grundgesetzen mit deren Anwendungen und Bethätigungen operiert. Diese beiden formellen Irrtümer sind nun auch für die sachliche Richtigkeit der Lehre von vernichtender Bedeutung. Weist die gesteigerte intellektuelle Regsamkeit auf eine gesteigerte Energie des inneren Willens hin, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dafs dieser auch eine gesteigerte Energie des äufseren Willens parallel gehe. Und in der That erfordert, wie wir noch weiter unten ausführlicher besprechen werden, die hoch entwickelte materielle und sociale Technik unserer Kultur eine viel höhere Anspannung auch des äufseren Willens, eine viel gröfsere Ausdauer und Zähigkeit als die primitiveren Zustände der Naturvölker. Nun könnte freilich diese Entwicklung des Willens in-

differenter oder gar antimoralischer Natur sein. Aber auch in diesem modifizierten Sinne, daſs die Arbeit der Zeit immer nur auf die Vervollkommnung des Komforts gerichtet gewesen sei, von allem aber, was immer die Menschen Edelstes erdacht haben, nichts auf fruchtbares Erdreich gefallen sei — ein Standpunkt, den z. B. Hellwald in seiner bekannten Kulturgeschichte vertritt[1] —, ist die ursprünglich Bucklesche Lehre nicht haltbar. Indem wir den ausführlichen Beweis für diese Behauptung weiter unten in einem anderen Zusammenhange zu erbringen uns bemühen werden[2], bemerken wir hier nur Folgendes: sowie man sich nur von jener verfehlten Fragestellung befreit hat, erkennt man sofort, wie die Vermannigfaltigung und Bereicherung der menschlichen Lebensformen auch eine Fülle neuer sittlicher Verhältnisse und Werte erschafft, und wie überhaupt eine höhere Kultur ohne erhöhte sittliche Leistungsfähigkeit unmöglich ist, weil sie häufig dem Einzelnen viel höhere Pflichten auferlegt und viel höhere Opfer von ihm verlangt. Daſs die Kultur auch neue sittliche Versuchungen schafft, vermag diese Thatsache nicht umzustoſsen, und ebenso bestätigt die Erscheinung sinkender Zeitalter, in denen hohe technische Verfeinerung mit dem Verfall der Sitten Hand in Hand geht, als eine Ausnahme nur die Regel, sofern hier der Erscheinung in Gestalt des Verfalles und Zusammenbruches der Kultur die Strafe auf dem Fuſse folgt.

3. Die beiden Typen der Vollkultur.

Obwohl der Wille wie der Intellekt beide eine bedeutungsvolle Rolle im Bereiche der Vollkultur spielen, so kann doch das entscheidende Gepräge der ganzen Persönlichkeit, sei sie nun eine individuelle oder eine sociale, mehr von dem einen oder mehr von dem anderen herrühren. Wir unterscheiden darnach zwei Typen innerhalb der Vollkultur, die wir allgemein als den ethelistischen und den intellektualistischen bezeichnen wollen. Der Gegensatz beider läſst sich nicht bloſs als ein Gegensatz zwischen Willen und Intellekt präcisieren, sondern angesichts des engen Zusammenhangs zwischen intellektuellen Vorgängen und willkürlichen Willensakten auch als ein Gegensatz zwischen dem Überwiegen des Unwillkürlichen und dem Überwiegen des Willkürlichen. Demgemäſs ist der eine Typus charakterisiert durch eine gewisse Energie, die ja dem

[1] Fr. v. Hellwald, Kulturgeschichte, 3. Aufl. I, 22.
[2] Kapitel VI, Abschnitt 1b und 1c.

elementaren Triebe im Gegensatz zu dem in der Diagonale verschiedener Motive wirkenden willkürlichen Willen durchweg eigen ist, durch eine gewisse Einseitigkeit, welche die Folge der beschränkten Mitwirkung des Intellektes ist, und durch eine gewisse Starrheit der ganzen Zustände, wie sie dem Überwiegen des Unwillkürlichen entspricht. Dem anderen Typus kommt entsprechend eine gewisse Vielseitigkeit und Beweglichkeit, aber auch häufig ein einigermafsen schwankendes und unsicheres Benehmen und Verhalten zu. Wir wollen nun der Reihe nach die Existenz beider Typen im Bereich der Völker, der Stände, der Geschlechter und der Individuen betrachten.

1. Im Bereich der Staatengebilde haben wir darnach den kriegerischen und den industriellen Typus zu unterscheiden — eine schon von Herbert Spencer erörterte Zweiteilung. Sie tritt uns im Keime bereits bei den Naturvölkern entgegen, wie z. B. manchen Negerstämmen eine besondere Neigung und Begabung zum Handel nachgerühmt wird, womit Hand in Hand eine Abneigung gegen den den Handel untergrabenden Krieg, eine Verdichtung der Bevölkerung und eine gewisse Hinneigung zu milderen Sitten geht, während umgekehrt die kriegerischsten Stämme oft auch die grausamsten, häufig der Anthropophagie huldigenden sind; die letzteren sind häufig gegen die europäische Kultur trotzig verschlossen, dabei durch eine straffe staatliche Zucht ausgezeichnet, wie z. B. die Dahomeneger, die ersteren gegen die Europäer entgegenkommender, aber, wie wir überall in Ostafrika sehen können, den letzteren an kriegerischer Leistungsfähigkeit nicht ebenbürtig. Wichtiger wird derselbe Gegensatz schon auf der Stufe der Halbkultur. Wir erinnern zunächst an den Gegensatz der kriegerisch-räuberischen Fulbe und der friedlichen, handeltreibenden Haussa im Sudangebiet: die einen in den Europäern ihre gebornen Feinde erblickend, dabei zum Herrschen und Erobern wie geboren, die anderen den Europäern entgegenkommend und von beweglicher Intelligenz, aber von geringem Ehrgefühl und wenig persönlichem Mut. In weiter Ausdehnung aber tritt derselbe Gegensatz zwischen Fleifs und Herrscherkraft, zwischen Biegsamkeit und Freiheitsdrang in der Gestalt der sedentären Halbkulturvölker, wie Chinesen, Inder, Ägypter und Sudanneger, und der angrenzenden nomadischen Räuber- und Eroberungsvölker auf, welche den grofsen Wüsten- und Steppengürtel von Afrika und Asien bewohnen.

Auf der Stufe der Vollkultur tritt uns die in Rede stehende Zweiteilung mit voller Klarheit entgegen, und öfter zeigt uns die Geschichte den Antagonismus beider Typen. Man denke an Athen und

Sparta im Altertum[1], an Spanien und Holland in der Neuzeit, an England und Rufsland in der Gegenwart. Gegenwärtig repräsentieren England, Holland, Belgien und die Vereinigten Staaten den industriellen Typus, die übrigen Staaten Westeuropas den kriegerischen Typus; in früherer Zeit herrschte auch in Deutschland ein entsprechender Gegensatz zwischen Preufsen und den übrigen Staaten. Der Gegensatz ist zugleich, wie die angeführten Beispiele zeigen, häufig ein Gegensatz von Land- und Seemächten, indem die See den Verkehr und damit die Beweglichkeit, das Binnenland aber die Abschliefsung und damit das Beharren begünstigt. Die industriellen Staaten finden wir bei politischen Zusammenstöfsen in der Regel den kriegerischen gegenüber im Nachteil wegen der geringeren Beachtung, die sie dem Militärwesen schenken. Der grofse Raum, den dieses in ihrem ganzen politischen Leben und im Bewufstsein des Volkes einnimmt, bildet ein Charakteristikum der kriegerischen Staaten. Hierin wurzelt ihre Stärke wie die Schwäche des anderen Typus, die uns z. B. in der überseeischen Politik Englands so häufig entgegentritt. Der Vorzug des industriellen Typus liegt auf geistigem Gebiet: Kunst und Wissenschaft geniefsen hier eine viel ausgedehntere Pflege — man vergleiche Athen mit Sparta, Weimar und München in früherer Zeit mit Berlin —, und können es schon wegen des gröfseren Nationalwohlstandes und der geringeren Aufwendungen für das Militär — man denke an die enormen Schenkungen Privater für Universitäten und ähnliche Institute in den Vereinigten Staaten —; zugleich kommt die mit der industriellen Regsamkeit in enger Wechselwirkung stehende Beweglichkeit des geistigen Lebens ihnen fördernd entgegen und läfst hier manche geistigen Güter früher reifen als in den kriegerischen Staaten; so hat bekanntlich z. B. die Aufklärung ihren Ursprung in England genommen. Auf dem Gebiete der inneren Politik ist in den industriellen Staaten der „Erörterung“ ein viel breiterer Raum gewährt als in den kriegerischen; sie neigen demgemäfs zur Demokratie, und die Monarchie kann bei ihnen leicht zu einer leeren Form herabsinken, während kriegerische Staaten stets — schon wegen der monarchischen Spitze, die das Militärwesen fordert — in einer echten Monarchie oder einem aristokratischen Regiment ihre natürliche Regierungsform

[1] Wie bezeichnend der verschiedene Ausgang beider Staaten! In Sparta stürzte sich der letzte König Kleomenes in sein Schwert und zugleich mit ihm seine Gefährten: „es war das Ende des alten Königtums in Sparta, nicht unwürdig des Nationalheros, von dem es sich herleitete.“ Von Athen hingegen betrifft das letzte, was wir vernehmen, die Philosophenschulen des Epikur und des Zeno. (Ranke, Weltgeschichte II, 1 S. 150. 171.)

besitzen, daher denn das englische parlamentarische Regiment zwar dem dortigen Typus angemessen erscheint, auf dem Festland aber nur ein unorganisches Zerrbild sein würde. Damit hängt es zusammen, dafs der eine Typus mehr einen fortschrittlichen, der andere einen konservativen Charakter hat. Der eine ist demgemäfs leichter von einer Überstürzung in der Entwicklung und vom Verfall, der andere mehr von Revolutionen bedroht; England ist in der That von keiner so tiefgreifenden Störung wie die französische Revolution heimgesucht worden, dafür aber in seiner wirtschaftlichen Entwicklung in der Verdrängung der Landwirtschaft durch die Industrie viel rascher als die festländischen Staaten vorgeschritten.

2. Wenden wir uns nun zu den verschiedenen Ständen, so können wir hier, wenn wir von den untersten, von dem Wesen der Vollkultur überhaupt nur teilweise berührten Ständen absehen, ebenfalls zwei Reihen unterscheiden: Adel, Militär, Regierungsbeamte und Hof bilden die eine, die gelehrten, künstlerischen und industriellen Klassen die andere Reihe[1]. Hier treten uns zunächst dieselben Gegensätze zwischen gröfserer und geringer Energie des Wollens und Handelns, zwischen Einseitigkeit und Vielseitigkeit der Bildung und des Verständnisses, zwischen Starrheit und Beweglichkeit entgegen. Dazu kommen aber noch eine Reihe weiterer Gegensätze, die sich vorwiegend aus dem verschiedenen Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit ergeben. Dort, wo der Trieb und das Unwillkürliche prävaliert, ist der Einzelne von der Gesamtheit, vom Denken und Fühlen seines ganzen Standes mehr abhängig und beeinflufst, zeigt er mehr Gebundenheit, als da, wo die souveräne Willkür des Individuums über die Lebensführung entscheidet. Sitte und Tradition[2], Kultus der Formen und Etikette spielen dort eine viel gröfsere Rolle als hier: bei einem Gelehrten oder Künstler findet man ein formloses Benehmen häufiger und sieht es eher nach als etwa bei einem Offizier. Der Zusammenhang mit den Vorfahren wird vom Adel und Hof sorgfältiger gepflegt als vom Industriellen. Ferner ist

[1] Für ältere Zeiten ist die kürzere Unterscheidung zwischen Adel und Bürgerstand ziemlich zutreffend. Der Bürgerstand, wenn er in diesem Sinne als Gegensatz zum Adels- und Bauernstande verstanden wird, erscheint als specifischer Vertreter des intellektuellen, beweglichen und vorwärts strebenden Typus. Feinsinnig hat Riehl in diesem Sinne Lessing, besonders im Hinblick auf sein bekanntes Wort über das Erstreben der Wahrheit, als Prototyp des Bürgers hingestellt (Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft S. 196).

[2] Man vergleiche die verschiedene Rolle, die das Duell bei beiden Typen spielt.

der Corpsgeist, der kameradschaftliche Sinn auf der einen Seite viel stärker entwickelt als auf der anderen. Kabalen und Intriguen sind bei Schauspielern und Künstlern gewifs häufiger und bitterer[1], heftige persönliche, vor der ganzen Welt ausgetragene Zwistigkeiten bei Gelehrten weniger selten als in den Kreisen der anderen Reihe. Endlich erzeugt das feste Wurzeln in den Anschauungen und Gefühlen des ganzen Standes und der Rückhalt, den der Einzelne an ihm stets findet, in der einen Reihe ein ganz anderes Selbstbewufstsein, ein viel sichreres und darum zugleich natürlicheres Auftreten, als es die mehr auf sich gestellten Individuen der anderen Reihe besitzen können, die vielmehr häufig zwischen den Extremen der schüchternen Verlegenheit und der aufgeblasenen Anmafsung hin- und herpendeln. Wir haben früher gesehen[2], wie das Selbstbewufstsein des Individuums zwei ganz verschiedene Quellen besitzen kann, nämlich einerseits das Gefühl der solidarischen Verknüpfung mit der Gesamtheit, andererseits das Gefühl der Einzigartigkeit des Individuums. Ist auch die zweite Quelle für die Vollkultur ebenso charakteristisch wie die erste für tiefere Stufen, so ist sie doch mit der ersteren bei den Ständen des Willens viel stärker vermischt als bei den Ständen der Intelligenz. Wegen ihrer Fähigkeit zum sicheren Auftreten eignet sich die eine Reihe daher vorzüglich zum Repräsentieren — einer Funktion, deren unvermeidliche Schattenseite der Mangel an gründlicher Sachkenntnis ist. Hier tritt in charakteristischer Weise die andere Reihe ergänzend ein: jede repräsentierende und leitende Persönlichkeit mufs ihr einen Stab von Sachverständigen, Sekretären und Theoretikern entnehmen. Zum Ausgleich für ihr geringeres Talent zum Befehlen darf man der anderen Reihe eine viel gröfsere Begeisterungsfähigkeit für die abstrakten, nur mit dem beweglichen Intellekt im Verein mit echter Herzensbildung zu erfassenden höchsten Ideale zuschreiben als der ersteren. So hat der sittliche Idealismus Kants und Fichtes gewifs ebenso wie der mehr instinktive Patriotismus des Adels zur Erhebung Preufsens beigetragen. Und der Fortschritt auf dem Gebiet der religiösen, sittlichen und socialen Güter ist gewifs mehr der einen Reihe als der anderen zu danken, wobei wir zugleich an den Gegensatz zwischen konservativer Gesinnung auf der einen und fortschrittlicher auf der anderen Seite erinnert werden. Im Zusammenhang

[1] Aufserst charakteristisch ist dafür das Wesen der italienischen Humanisten, welche die frühesten ausgeprägten Vertreter des intellektuellen Typus in der Neuzeit bilden. Ihre Charakteristik bei Burckhardt, Kultur der Renaissance 4. Aufl. I, 302.

[2] Kapitel III, Abschnitt 6c S. 181.

damit findet man auf der einen Seite eine viel höhere Wertschätzung des Individuums, eine viel gröſsere Achtung seiner Freiheit und Selbständigkeit als auf der anderen. Die gelehrten Berufsarten und noch mehr die künstlerischen ertragen keine derartige stramme Disciplinierung und rücksichtslos strenge Behandlung, wie wir sie beim Militär finden; und der Arzt und Geistliche werden ein einzelnes Menschenwesen theoretisch viel höher schätzen und behutsamer behandeln, als es das mit groſsen Massen arbeitende Heerwesen seiner Natur nach thun kann.

3. Endlich finden wir auch im Bereiche der Geschlechter denselben Gegensatz wieder: der Mann repräsentiert mehr das Gebiet des Willkürlichen, das Weib mehr das Gebiet des Unwillkürlichen. Dieser Gegensatz, diese Ergänzung bildet den tiefsten Grund, der auch abgesehen vom sinnlichen Bedürfnis den Mann stets zum Weibe hinzieht; er sucht in ihr die Natur, die Sicherheit und Unbefangenheit des Unbewuſsten, die er selbst im Reiche der Willkür eingebüſst hat. In gewisser Beziehung besitzt das Weib diese Vorzüge umsomehr, je weniger es von der höheren Geistesbildung, d. h. von der Willkür, berührt ist. Wenn daher die hochgestiegenen Griechen ihre Frauen in asiatischer Abgeschlossenheit beharren lieſsen, so lagen darin neben manchen Nachteilen vielleicht auch einige Vorzüge. Umgekehrt wird das mit der vollen männlichen Bildung ausgestattete Weib eine gewisse Seite seiner Anziehungskraft unvermeidlich einbüſsen. Diese Dinge sind nicht bloſs von individueller, sondern auch von socialer Bedeutung; denn der Gegensatz zwischen beweglicher und beharrender Sinnesart tritt uns auch hier entgegen, auf die beiden Geschlechter verteilt. Das Weib ist stets die Hüterin der guten Sitte, der alten Ordnungen, und zwar umsomehr, je mehr sie selbst in der Gebundenheit des unwillkürlichen Denkens und Fühlens beharrt. Eröffnet man den Frauen daher den Zugang zu der vollen männlichen Bildung, so kommt man in die Gefahr, ein wesentliches retardierendes Element im geschichtlichen Prozeſs in seiner Wirksamkeit abzuschwächen.

4. Aber auch im Bereich der Individuen, vorzüglich in der männlichen Welt, tritt uns der uns hier beschäftigende Gegensatz abermals entgegen. Wir weisen nur auf einen Punkt hin: die beste Freundschaft erwächst aus dem Bedürfnis der Ergänzung zwischen zwei Individuen der beiden Typen. Die echte Freundschaft spielte vielleicht im antiken Leben eine gröſsere Rolle als bei uns, wo ihr Bereich mehr durch die Liebe eingeengt ist. Aber auch heute kann man noch im Leben derartige Freundschaften beobachten, die auf einer Ergänzung von Geist und Charakter beruhen, vergleichbar

den Doppelgestalten der alten Welt, wie Achill und Patroklus, Sokrates und Alcibiades, Alexander und Aristoteles. Auch die Phantasie des männlichsten aller modernen Dichter hat dieses Verhältnis mit Vorliebe behandelt, so in den Freundespaaren Brutus und Cassius, Timon und Alcibiades, Bassanio und dem Kaufmann und — am tiefsten — in Hamlet und Horatio. Der Gegensatz zwischen einer mehr der Gegenwart und einer mehr der Ewigkeit zugewandten Sinnesart offenbart sich auch hier, sofern das realistische Element sich in der Regel besser auf die dornigen und verschlungenen Pfade des Lebens versteht als das idealistische.

Schreiten wir nun zu einer Abwägung des Wertes und der Bedeutung beider Typen, so können wir von vornherein erwarten, daſs im praktischen Leben der intellektualistische Typus wegen der verminderten Energie seiner Triebe und der Gebrochenheit seines Willens vielfach dem andern Typus nachstehen wird. Hingegen steht er in kultureller Beziehung, da er die charakteristischen Eigenschaften der Vollkultur viel schärfer zum Ausdruck bringt, weit höher als der andere Typus, der gleichsam mit einem Fuſs noch auf der Stufe der Halbkultur steht. Dieser letztere zeigt daher nicht bloſs weniger Intelligenz und geistige Beweglichkeit, sondern auch positiv mehr Härte, mehr Roheit und Grausamkeit. Die Macht beider Typen im Leben wird von der Höhe der Kultur abhängen: solange die Nachwirkungen niederer Stufen noch nicht erloschen sind, auf denen mehr die elementare Kraft als die kluge Berechnung den Ausschlag giebt, wird der kriegerisch-energische Typus eine weit gröſsere Macht besitzen; je stärker sich aber das eigentliche Wesen der Vollkultur entfaltet, desto mehr wird er durch den intellektuellen Typus aus seiner führenden Stellung verdrängt. Gegenwärtig hat diese Verdrängung sich noch wenig vollzogen, wenigstens in den kriegerischen Staaten, mehr schon in den industriellen. Was die Staaten selbst anbetrifft, so sehen wir an rein politischer Macht die kriegerischen den industriellen überlegen; an kultureller Leistungsfähigkeit gebührt den letzteren der Vorzug; einer solchen Kulturleistung z. B., wie sie die Schaffung der englischen Kolonien, des Greater Britain, des zukünftigen anglosächsischen Weltreiches darstellt, wäre ein kriegerischer Staat kaum fähig. Überhaupt tritt auf dem Gebiet der Kolonisation die überlegene kulturelle Kraft des industriellen Typus klar zu Tage: England, Holland und in älterer Zeit Portugal haben unvergleichlich mehr intensiv wie extensiv kolonisatorisch geleistet sowohl in der Ansiedlung ihrer Landsleute auf fremdem Boden wie in der Behandlung und Erziehung der Eingeborenen als Spanien, Deutschland und Frankreich.

Die gröfsere Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit, seine gröfsere Bevormundung und Unselbständigkeit, die geringere geistige Beweglichkeit, die verminderte Fähigkeit sich in völlig fremde Verhältnisse hineinzufinden, bilden für alle kriegerischen Staaten auf diesem Gebiet erschwerende Umstände. Die Kolonisationsfähigkeit bildet aber bereits heute einen wichtigen, in Zukunft jedenfalls einen noch bedeutenderen politischen Faktor angesichts der zunehmenden räumlichen Erweiterung der politischen Einheiten und angesichts der Thatsache, dafs die Geschicke der Staaten dereinst nicht mehr von einer Politik der einzelnen Länder, sondern von einer Politik der Erdteile und Weltreiche bestimmt werden. Das ist schon ein Hinweis darauf, dafs mit wachsender Kultur die rein civilisatorischen Faktoren, wie wirtschaftliche und intellektuelle Leistungsfähigkeit, den rein politisch-militärischen Faktoren gegenüber immer mehr Boden gewinnen. Man braucht in dieser Beziehung nur an den Einflufs zu erinnern, den schon heute das internationale Kapital bei etwaigen kriegerischen Verwicklungen besitzt.

Hinsichtlich der Stände tritt uns ein ähnliches Zurückstehen der intellektuellen Gruppe hinter der anderen entgegen, wenn auch in den industriellen Staaten weniger als in den kriegerischen. In den letzteren gelten Militär und Verwaltung noch heute als die vornehmsten Laufbahnen, die für die höchsten Kreise eigentlich einzig in Betracht kommen. Und die gröfsten und dauerndsten Denkmäler, in Erz und Marmor wie im Gedächtnis der Völker, werden noch heute den Kriegshelden und grofsen Staatsmännern errichtet, während neben ihnen die grofsen Denker und Künstler, die den Samen reinerer Gesinnung ausgestreut haben, sich mit einem bescheidenen Plätzchen im Pantheon der Weltgeschichte begnügen müssen. Die Gröfse wird innerhalb der einen Gruppe instinktiv und momentan, innerhalb der andern oft erst verspätet und nach langen Irrwegen erkannt. Cäsar und Napoleon sahen die halbe Welt zu ihren Füssen, Spinoza lebte unerkannt in der Stille und Christus starb ebenso unerkannt am Kreuze. Und so fällt den Denkern, den Erfindern und Künstlern oft das tragische Los zu, unbeachtet und in Dürftigkeit einsam zu schaffen und erst eines verspäteten Nachruhmes teilhaftig zu werden, während den Männern der That, die wohl verächtlich auf die Ideologen herabblicken, der Augenblick den Kranz des Erfolges reicht. Der Gegensatz zwischen Charakter und Geist, zwischen nach innen und nach aufsen gerichtetem Willen ist zugleich ein Gegensatz zwischen mehr zeitlicher und mehr ewiger Wirksamkeit. Auf der einen Seite handelt es sich um Schöpfungen, die nur indirekt, vermöge der durch

sie hervorgerufenen neuen Zustände und Folgen, spätere Zeiten bestimmen, auf der anderen Seite um Geistesthaten, die auch unmittelbar und in lebendiger Gegenwart ferne Geschlechter begleiten und beeinflussen. In dieser der Ewigkeit mehr zugewandten Richtung ihrer Schöpfungen offenbart sich der höhere Kulturrang, auf den überhaupt die Stände der zweiten Gruppe Anspruch haben. In dem Maſse, in dem sich das Wesen der Vollkultur schärfer und reiner ausprägt, darf diese Gruppe daher auch eine höhere Geltung erwarten und der Erfüllung des platonischen Staatsideales sich zu nähern hoffen, wo die Philosophen die Könige beraten.

4. Die Stände und das Substrat der Vollkultur.

a. Die Stände.

Die verschiedenen Stände der Vollkultur nehmen einerseits nicht gleichmäſsig an dem Wesen der Vollkultur teil, andererseits bringen sie verschiedene Seiten der Vollkultur in erster Linie zum Ausdruck. Unter einem Stand verstehen wir dabei eine zeitliche Reihenfolge von Menschengruppen, die sich durch bestimmte psychische Eigenschaften von den übrigen Gruppen unterscheiden. Wesentlich ist also nicht die Thätigkeit, der Beruf oder das Geschäft, sondern die psychische Eigenart und die zeitliche Kontinuität.

Bei den eigentlichen Naturvölkern kann von Ständen in diesem Sinne noch keine Rede sein. Bei den seſshaften Halbkulturvölkern hingegen beobachten wir sofort den Unterschied zwischen dem Stande der Erwerbenden — in erster Linie sind es Bauern — und dem Stande der Regierenden. Der erstere ist durch bürgerlichen Fleiſs, Zähigkeit und Schmiegsamkeit, der letztere durch die Energie des Herrschens und den strammen Corpsgeist ausgezeichnet.

Bei den Vollkulturvölkern treten zu den vorigen als dritte Gruppe gemäſs der Thatsache, daſs ihre Eigentümlichkeit in der freien Intelligenz besteht, die Stände der Intelligenz hinzu. Der untere Stand der Halbkulturvölker wird hier repräsentiert durch die breite Masse der ungebildeten Bevölkerungsschichten, deren Leben einseitig auf die wirtschaftliche Seite zugespitzt ist, und deren Bedeutung für das Bestehen der Kultur ebenfalls vorwiegend in der Tugend des bürgerlichen Fleiſses besteht. Dieser Stand repräsentiert eine Schicht der Rückständigkeit und wird demgemäſs im Zusammenhange der Rückständigkeiten der Vollkultur später betrachtet werden. Der Stand der herrschenden Klasse der Halbkultur wird hier ersetzt durch

diejenige Bevölkerungsklasse, welche den ethelistischen Typus der Vollkultur repräsentiert. Der intellektualistische Typus der Vollkultur hingegen wird durch zwei in ihrem Wesen sehr verschiedene Stände dargestellt, je nachdem nämlich die geistigen oder die wirtschaftlichen Güter den Hauptinhalt der Lebensarbeit ausmachen. Den ersteren Fall verkörpert der Stand der eigentlichen Intelligenz, wie er durch Künstler, Gelehrte und verwandte Berufszweige vertreten wird. Er ist charakterisiert durch Beweglichkeit der Formen und durch den Idealismus der Gesinnung. Das erstere Merkmal unterscheidet ihn von dem ethelistischen Typus, das zweite von dem zweiten Stande des intellektualistischen Typus, dem industriellen. Dieser ist ausgezeichnet durch Beweglichkeit der Formen ohne Idealismus. Der letztere Mangel hängt mit der einseitigen Zuspitzung des Lebens nach der wirtschaftlichen Seite hin zusammen. Die Solidarität und das Gefühl für sie ist aufgehoben, ohne als Gegengewicht gegen die Gefahr der Atomisierung einen entsprechenden Ersatz in dem freien Idealismus zu finden. Daher liegt gerade in diesem Stande, falls er sich zu stark entwickelt, eine gewisse Gefahr für das Wesen der Vollkultur, nämlich die Gefahr einer inneren Verflachung und Verarmung, die Gefahr des Mammonismus oder Amerikanismus. In seiner einseitigen Entwicklung, die sich bis zu dem Charakter des Pathologischen steigern kann, erinnert dieser Stand an denjenigen Teil der rückständigen Bevölkerungsschichten, welcher durch die städtischen oder besser gesagt durch die beweglichen Arbeitermassen dargestellt wird. Auch bei ihnen sind die ursprünglichen Instinkte, aus denen ein unbewufstes aber starkes Solidaritätsgefühl entspringt, vielfach zurückgedrängt und entwurzelt zu Gunsten einer einseitigen verstandesmäfsigen Lebensbetrachtung. Auch dieser Stand hat etwas Pathologisches an sich; und auch in ihm liegt, falls er sich übermäfsig entwickelt, eine schwere Gefahr für das Wesen der Vollkultur.

b. Das Substrat der Vollkultur.

Die Vollkultur stellt an die Energie des seelischen Lebens hohe Anforderungen, da alle willkürlichen Willensakte wie alle logischen Gedankenläufe ganz anders erschöpfend wirken als ein ruhiges Daherschreiten im Geleise der hergebrachten Gewohnheiten, Triebe und Associationen. Schon die fortgesetzte Mechanisierung, die alle willkürlichen psychischen Akte in unwillkürliche oder gar reine Reflexe zu verwandeln strebt, weist darauf hin, wie ermüdend die ersteren sind und wie ausgeprägt demgemäfs das Bedürfnis nach einer Entlastung

des Bewufstseins ist. Es erhebt sich daher die Frage, ob die Vollkultur nicht auf ihr psychisches Substrat, als welches die einzelnen Individuen erscheinen, schädigend oder schliefslich gar zerstörend einwirkt. Von zwei Standpunkten aus mufste diese Frage a priori verneint werden, von dem streng individualistischen wie auch von demjenigen aus, der in der gesamten Volksmasse eine geschlossene Einheit erblickt, da für den einen die Existenz unversehrter Individuen, für den anderen der Fortbestand der Kultur als solcher die Bejahung verbietet. Fassen wir dagegen die Reihenfolge der Geschlechter und den Gegensatz zwischen den höheren und den rückständigen Bevölkerungsschichten ins Auge, so müssen wir vermuten, dafs gewisse Klassen eine Art Reservefonds, andere gleichsam die Kerntruppen in dem heifsen Kampf der Vollkultur darstellen, und zwischen ihnen ein fortwährendes Auf- und Absteigen von unberührten bez. abgenutzten Elementen stattfindet.

Diese Vermutungen hat man mehrfach zum Range der Gewifsheit zu erheben sich bemüht[1]. Die Grundgedanken der einschlägigen Erörterungen sind die folgenden: die ärmere Landbevölkerung strömt fortgesetzt in die Städte und steigt hier teilweise im Verlauf einiger Generationen ergänzend in die Kreise der städtischen Intelligenz und Industrie empor, um die dort entstandenen Lücken auszufüllen. Das Entstehen dieser Lücken beruht teils auf physiologischen, teils auf psychologischen Gründen und teils auf einer Verbindung beider. Die höheren Stände haben im allgemeinen eine ungenügende Nachkommenschaft, teilweise in Folge ihrer Vorsicht, teilweise in Folge ihrer geringen Fruchtbarkeit. Aufserdem findet auch ein Absinken unbrauchbarer Elemente von hier aus statt, wenn auch wahrscheinlich in geringer Häufigkeit und meist an fremden Orten. Die Wirksamkeit dieses Vorganges hat Hansen an einer Anzahl Fälle von Aufblühen und Verfallen von Kulturvölkern zu erläutern gesucht, indem er das Aufblühen auf einen vermehrten Zuflufs der ländlichen Bevölkerung, das Verfallen oder wenigstens Stehenbleiben auf einer gewissen Stufe, wie bei den Spaniern nach ihren kolonisatorischen Grofsthaten, auf ein plötzliches Abreifsen dieses Zuflusses zurückführt.

Die Richtigkeit dieser Anschauungen im einzelnen zu prüfen unterliegt noch der Statistik; sollten sie sich aber selbst in dem beanspruchten Umfange nicht als richtig ergeben, so sprechen doch für ihre Richtigkeit innerhalb gewisser Grenzen erstens manche unmittel-

[1] Georg Hansen, Die drei Stufen der Bevölkerung, 1889. Otto Ammon, Die natürliche Auslese, Jena 1893. Dupont, Dépopulation et Civilisation, Paris 1890.

bare Erfahrungen und zweitens gewisse innere psychologische Gründe so stark, daſs es sich jedenfalls nur um eine Abgrenzung des Gültigkeitsbezirkes handeln kann. Wir wollen im Zusammenhange unserer Betrachtung, indem wir die Theorie im wesentlichen als richtig voraussetzen, nur die psychologische Seite der Sache etwas näher beleuchten. Schon innerhalb der Halbkultur tritt uns das Wohlthätige einer Auffrischung der durch lange Seſshaftigkeit schlaff gewordenen und verweichlichten herrschenden Massen durch Zuführung neuen nomadischen Erobererblutes deutlich entgegen. Wir erinnern ferner an den Verfall mancher ziemlich starke Inzucht pflegenden fürstlichen und herrschenden Familien und an die auffrischende Wirkung der Bastardisierung bei diesen in gewissem Sinne ja auch den Anstrengungen der Vollkultur in hohem Maſse ausgesetzten Geschlechtern. Das spanische Sprichwort: „Der Vater ein Kaufmann, der Sohn ein Edelmann, der Enkel ein Bettler" läſst sich auch bei uns, wenn auch in der Regel mehr im übertragenen als im wörtlichen Sinne auf manchen Nachkömmling selbstgemachter Väter anwenden. Vor allem drängt sich uns aber die zunehmende Nervosität in den städtischen Kreisen der Intelligenz und Industrie auf. Erb hat gelegentlich darauf hingewiesen, daſs künftig vielleicht eine Anpassung unseres nervösen Apparates an die erhöhten Anforderungen des städtischen Lebens vor sich gehen wird; wir entnehmen diesem Satze, daſs gegenwärtig eine solche Anpassung noch nicht vorhanden ist. Auch abgesehen von diesem Punkte muſs uns ein Blick auf die Einseitigkeiten des groſsstädtischen Lebens äuſserst nachdenklich stimmen. Begeisterte oder gedankenlose Verehrer des unbedingten Fortschrittes pflegen in den Groſsstädten wohl die Blüte und den Gipfelpunkt unserer Kultur zu preisen. Betrachtet man sie aber vom Standpunkt des Socialpsychologen aus, bedenkt man, daſs nicht bloſs die Natur- und Halbkulturvölker, sondern auch frühere Perioden unserer eigenen Kultur diese Erscheinungen gar nicht kannten, so müssen wir zunächst in dem Typus des groſsstädtischen Lebens eine völlig isoliert dastehende Erscheinung in der Entwicklung der Menschheit erblicken und die Frage aufwerfen, ob dem rapiden Umschwung der ganzen Lebensverhältnisse, der sich hier vollzogen hat, eine entsprechende Veränderung oder Veränderlichkeit der seelischen Eigenschaften und Fähigkeiten der Gesamtheit zur Seite steht, um ihn ohne nachteilige Folgen ertragen zu können. In dem Lande, das die Eigentümlichkeiten des groſsstädtischen Typus vielleicht am schärfsten ausprägt, hat vor einigen Jahren Richet ein Zukunftsbild entworfen, in dem der groſsstädtische Typus als der in Zukunft einzig vorhandene Westeuropas er-

scheint[1]. Und dieses Bild ist in den schwärzesten Farben gemalt: Gemüt- und Glaubenslosigkeit überall, Nervosität die Regel, der Selbstmord die normale Todesart. Mag das übertrieben sein, nachteilig wirkt das grofsstädtische Leben jedenfalls in mancher Weise: das Gebiet des Unwillkürlichen wird eingeschränkt durch die Vernichtung mancher alten Volkssitte; auch rein äufserlich erhält das Leben viel mehr Beweglichkeit durch den häufigen Wohnungs- und Ortswechsel; auch äufserlich wird der Mensch der Natur mehr entfremdet; innerlich verarmen in gewisser Beziehung Gemüt und Phantasie, weil das Leben manchen poetischen Reiz einbüfst; dafür treten die aufregenden und oberflächlichen Genüsse der Grofsstadt ein; dazu viel Halbbildung, eine einseitige Aufklärung des Verstandes durch die vielen Neuerungen und Neuigkeiten; die Folge davon Atomisierung und ein einseitig rationalistischer Typus[2]. Rechnen wir dazu die marktschreierische, grelle Reklame, den Lärm und die Unruhe des täglichen Treibens, die aufreibende Erwerbsthätigkeit, den heftigen Kampf ums Brot, so werden wir auf den Gedanken gebracht, dafs dies Leben ebenso aufreibend wie einseitig, und seine Auffrischung von aufsen ebenso nötig wie wünschenswert ist. Ein kastenmäfsiges Abschliefsen einzelner höherer Berufsstände gegenüber Unbemittelten erscheint daher ebenso bedenklich wie die vielbeklagte Entvölkerung des platten Landes.

Fragen wir nun nach dem Rerservefonds für diesen Verbrauch an Kräften innerhalb der städtischen Industrie und Intelligenz, so erblicken die Theorien des auf- und absteigenden Bevölkerungsstromes ihn vorwiegend und fast ausschliefslich in der ärmeren L a n d b e v ö l k e r u n g, während die s t ä d t i s c h e n Proletariermassen, deren Stellung zu diesen Dingen überhaupt einigermafsen unklar erscheint, von dieser Rolle ziemlich ausgeschlossen sein sollen. In der That besteht nun, wie wir später ausführlicher zeigen werden[3], ein durchgreifender psychischer Unterschied zwischen jenen beiden verschiedenen Klassen der rückständigen Bevölkerungsmassen, derart dafs die ländlichen Massen mehr einen normalen, die städtischen, wie auch teilweise schon körperlich, einen mehr pathologischen Charakter besitzen. Gleichwohl ist der völlige Ausschlufs der städtischen Arbeitermassen von der aufsteigenden Bewegung a priori gewissen psychologischen Bedenken ausgesetzt. Besteht die wesentlichste Vorbedingung für ein

[1] Richet, Dans 100 ans.

[2] Vgl. die Charakteristik der Grofsstädte bei Roscher, System der Volkswirtschaft Bd. 3 § 6.

[3] Abschnitt 8 und 10c in diesem Kapitel.

solches Aufsteigen in der Existenz gewisser latenter geistiger Kräfte, so wird man diese sowohl nach der Seite des Willens wie der des Intellektes auch den städtischen Massen nicht absprechen können. Wir wollen hier nur an ihre latente Energie erinnern, wie sie sich in Gestalt ihrer politischen Massenbewegungen, ihrer verhältnismäfsig grofsen Geldopfer für Parteizwecke und dergl. bethätigt.

Zum Schlufs wollen wir ausdrücklich darauf hinweisen, wie sehr wir hier den Eindruck empfangen, dafs das Wesen der Vollkultur mit den gröfsten inneren Schwierigkeiten behaftet ist. Die Erscheinung eines fortwährenden Verbrauches ihres eigenen individuellen Substrates, diese Selbstverzehrung der Vollkultur erinnert uns an die bekannte Eigenschaft der Bakterien, deren Ausscheidungsprodukte für sie selbst tödlich sind. So vernichtet auch die Vollkultur durch ihre eigenen Wirkungen fortgesetzt ihr individuelles Substrat, um es durch frische Opfer zu ersetzen. Sie vernichtet es im eigentlichen Sinne, indem sie die Fortpflanzung unter das normale Mafs herabsinken läfst. Die verschiedenen Gründe dafür lassen sich alle dahin zusammenfassen, dafs ein innerer Antagonismus zwischen der körperlichen und der geistigen Entwicklung des Menschen besteht[1] — eine Thatsache, die symbolisch ist für die Stellung, die überhaupt die Vollkultur und alles höhere geistige Leben in dem Getriebe der Natur einnimmt.

5. Die Rassenbegabung.

Bei einem Überblick über die räumliche Ausbreitung der Vollkultur finden wir sie auf Völker von arischer Rasse beschränkt, während die semitischen Völker, die sich vielfach einer älteren Kultur erfreuen und ihre Lehrmeister gewesen sind, sämtlich die Stufe der Halbkultur nicht überstiegen haben. Diese Thatsache legt uns die Frage nahe, ob dieser Vorzug der arischen Völker einer besonderen Begabung oder nur der Gunst äufserer Verhältnisse zu danken ist. Die Anschauungen über diesen Punkt gehen auseinander, indem man teils zur Bejahung der ersten, teils zur Bejahung der zweiten Möglichkeit neigt. Der Kürze halber wollen wir die hier sich bekämpfenden Anschauungen als die Theorie der Rassenbegabung und die Theorie der Raumbegünstigung bezeichnen. Das Gebiet ihres Streites reicht übrigens noch über die arischen und semitischen Völker der Erdoberfläche hinaus, da sich ja auch an die

[1] Otto Ammon, Die natürliche Auslese S. 317.

Erörterung tiefer stehender Kulturen die nämliche Frage knüpfen läfst, wie wir sie oben an die Verbreitung der Vollkultur geknüpft haben. Von beiden Theorien hat die der Raumbegünstigung den Vorzug sich auf mehr greifbare und anschauliche Dinge zu stützen, während die entgegengesetzte Theorie sich derjenigen Beargwöhnung nicht entziehen kann, welche von Haus aus alle Lehren zu treffen pflegt, welche sich auf specifische Qualitäten und Ähnliches berufen. Dafs in der That die Raumbegünstigung, dieses Wort im Sinne der Begünstigung des Verkehrs mit andern und namentlich mit höher stehenden Völkern genommen, eine erhebliche Rolle bei der Entwicklung aller Kultur spielt, lehrt uns schon ein Überblick über ihre geographische Verbreitung in grofsen Zügen. Mit Recht hat in dieser Beziehung Ratzel die Ungunst der Randlage innerhalb des Gebietes der bewohnten Erdoberfläche betont. Sowohl die arktischen Völker im Norden wie die Bewohner der südlichen Zuspitzungen der Südkontinente im Süden sind gleicher Weise durch eine Kulturarmut ausgezeichnet, die man angesichts der Übereinstimmung ihrer geographischen Verhältnisse in erster Linie auf ihre Isolierung und ihren Mangel an fördernder Berührung mit höheren Elementen zurückführen mufs.

Wir wollen den Widerstreit der hier in Rede stehenden Theorien zunächst für das weitere Gebiet der gesamten Völker der Erdoberfläche, sodann für das engere Gebiet der arischen und semitischen Völker behandeln. Vorausgeschickt sei als das kurze Ergebnis unserer Betrachtung, dafs wir die Frage der Rassenbegabung für das weitere Gebiet offen zu lassen, für das engere Gebiet der semitischen und arischen Völker aber in bejahendem Sinne beantworten zu müssen glauben.

Was zunächst die allgemeine Frage nach der Existenz einer verschiedenen Rassenbegabung bei den verschiedenen Völkern und Stämmen der Erdoberfläche anbetrifft, so hat man bei ihrer Erörterung nicht immer hinreichend den in Frage kommenden psychologischen Thatsachen Rechnung getragen. Zwei Punkte kommen dabei besonders in Betracht. Erstens hat man die verschiedene Geschwindigkeit bei der Aufnahme höherer Kulturen nicht immer hinreichend beachtet, wenn man aus der Unfähigkeit heutiger Naturvölker sich die europäische Kultur zu assimilieren auf ihre geringere Begabung geschlossen hat. Die älteren Rezeptionen höherer Kulturen, wie sie sich bei den Griechen der älteren Zeit gegenüber dem Orient, bei den germanischen Völkern des Mittelalters gegenüber der alten Welt vollzogen haben, haben den Vorzug genossen sich über eine lange Zeit zu erstrecken und sich

nur sehr langsam und allmählich zu vollziehen. Wenn dem gegenüber heutige Naturvölker der ihnen zugemuteten raschen Rezeption der europäischen Kultur sich nicht gewachsen zeigen, so erscheint es als übereilt, ihnen deshalb eine geringere Begabung als den Europäern nachzusagen. Zweitens mufs vor der Verwechslung der Kulturhöhe und der Begabung gewarnt werden, die so häufig bei der Erörterung dieser Frage begangen wird. Leicht verfällt man hier einem Zirkelschlufs, indem man als Zeichen einer geringeren oder höheren Begabung die tiefere oder höhere Kulturstufe hinstellt, ohne zu beachten, dafs die Frage gerade die ist, ob sich diese verschiedene Kulturhöhe aus einer Verschiedenheit innerer Anlagen oder aus einer Verschiedenheit äufserer Umstände erklären läfst. Will man unmittelbar die verschiedene Höhe der Begabung bei verschiedenen Völkern feststellen, so mufs man von der Verschiedenheit der Kulturstufe dabei abstrahieren und statt dessen nur solche Kulturgüter ins Auge fassen, welche von der Verschiedenheit der Kulturstufe unabhängig sind. Dahin gehören alle Bethätigungen der formalen oder spielenden Energie[1], vor allem das Gebiet der Sprache und das der künstlerischen Leistungen, soweit diese von einfacher Art sind und keine höher entwickelte Technik oder kein hochentwickeltes Vermögen logischer Zusammenfassung erfordern. Die psychologische Erforschung der Sprachen der verschiedenen Rassen, von der semitischen und der arischen Gruppe abgesehen, ist aber zur Zeit noch nicht soweit entwickelt, um uns hier sichere Schlüsse zu gestatten, und Ähnliches gilt gegenüber den künstlerischen Leistungen. Man kann jedoch einen indirekten Weg der Untersuchung wählen, indem man nicht direkt nach der verschiedenen Höhe, sondern zunächst nur nach der verschiedenen Art und Richtung der Begabung forscht, indem man also nicht nach der Rassenbegabung, sondern nach dem Rassencharakter fragt. Diese Fragestellung wollen wir uns für die Folge, und zwar nicht blofs für das weitere Gebiet aller Völker, sondern auch für das engere der arischen und semitischen Völker zu eigen machen.

Für das weitere Gebiet aller Völker stellen wir sie jedoch zur Zeit vergeblich, da unsere psychologischen Kenntnisse noch so oberflächlich sind, dafs wir nur in sehr allgemeinen und unbestimmten Zügen Andeutungen eines verschiedenen Rassencharakters bei den verschiedenen Rassen wahrnehmen können. So scheint dem Indianer, wenn auch die bisher üblichen Vorstellungen in dieser Beziehung

[1] Im Sinne unserer früheren Erörterungen, Kapitel III, Abschnitt 4 S. 120 flg.

sicher übertrieben sind, ein gewisser Ernst und eine gewisse Zurückhaltung eigen zu sein, dem Mongolen und dem Neger ebenso eine gewisse Richtung aufs Nützliche und Praktische, wobei der Mongole mehr eine produktive, der Neger, dessen höhere Kulturgüter in ihrem Ursprunge vorwiegend nach Asien zu weisen scheinen, mehr eine rezeptive Begabung besitzt. Die polynesischen Stämme endlich sind durch ihre mythologische Phantasie ausgezeichnet, wie sie sich in ihrem überquellenden Reichtum mythologischer Vorstellungen ausspricht; es offenbart sich in ihnen ein Reichtum an spielender Energie und dialektischer Bethätigung des Geistes, der einen Vergleich dieser mit der semitischen Geistesrichtung einigermaſsen nahe legt. Die Australier reihen sich ihnen einigermaſsen an vermöge der subtilen Durchführung, die die Principien des Totemismus und der Exogamie bei der Gliederung ihrer Stämme erfahren haben — eine Durchführung, die ebenso dialektisch scharfsinnig wie unproduktiv im kulturellen Sinne ist. Über diese schwachen Spuren eines verschiedenen Rassencharakters hinaus vermögen wir jedoch zur Zeit zu keinem Ergebnis vorzudringen; und nur als eine Art Anregung für künftige Untersuchungen möge den vorstehenden Bemerkungen hier ein Platz gegönnt sein.

Wir wenden uns nunmehr zur Gruppe der arischen und semitischen Völker; und zwar wollen wir sie zunächst als ein Ganzes den übrigen Völkern und Rassen gegenüberstellen. Hier müssen wir nun die Frage nach der Existenz einer höheren Begabung b e j a h e n, sowohl auf Grund gewisser Aussagen der Sprachwissenschaft wie auf Grund gewisser Thatsachen des sittlichen Lebens und des mythologischen Vorstellungskreises. Von den Lehren der Sprachwissenschaft kommen hier wesentlich d r e i Punkte in Betracht. E r s t e n s die Existenz eines eigentlichen V e r b u m s, während alle übrigen Sprachgruppen nur Verbalsubstantiva, Verbaladjektive und Ähnliches kennen. Für die Denkweise aller übrigen Völker existiert demgemäſs ein eigentliches H a n d e l n nicht, sondern es wird stets als ein Zustand, als eine Eigenschaft oder höchstens als ein Vorgang ohne innere Energie aufgefaſst. Die Vorstellung: *wir nehmen* ist dementsprechend den übrigen Völkern durchweg fremd und wird ersetzt durch Vorstellungen wie: *unser Nehmen*, *wir Nehmende* u. dgl. m. „Es wirkt hier bei dem Verbum ein innerer Faktor mit, derart daſs der Sprechende sein eigenes Selbst im Thun verspürt, sich selbst als thätig empfindet — eine Form des Selbstbewuſstseins, die man als ago, ergo sum, bezeichnen möchte. Nur einem solchen gesteigerten Selbstbewuſstsein erscheint alles Geschehene und jede Veränderung als Zustand und Thätigkeit,

der oder die in einem Subjekte vor sich geht. Die Welt wird ihm sein Spiegelbild, weil er seine Art in die Welt projiciert" [1]. Jenes gesteigerte Selbstbewufstsein, jene höhere Aktivität, die sich in der Existenz eines Verbums kund thut, bildet aber ebenso die Quelle wie die Bürgschaft für eine höhere Kulturentwicklung und mufs demnach als ein wesentlicher Vorzug der Rassenbegabung bezeichnet werden. Zweitens kommt die Unterscheidung verschiedener Geschlechter in Betracht als ein Vorzug, den die semitischen und arischen Sprachen mit nur äufserst wenigen anderen teilen. Auch die Ausbildung grammatischer Geschlechter setzt voraus, dafs man der Thätigkeit bestimmter Subjekte als der Quelle aller Vorgänge eine erhöhte Aufmerksamkeit zuwendet, dafs man jede Thätigkeit als eine Energie auffafst, welche von bestimmten Subjekten ausgeht [2] — ein Vorzug, der wiederum auf jenes erhöhte Selbstbewufstsein und jene Aktivität zurückweist. Drittens kommt die Thatsache einer eigentlichen Flexion hier in Betracht, d. h. einer organischen Verschmelzung des sachlichen und des formalen Bestandteiles der Wörter im Gegensatz zu der lockeren Anreihung oder Zusammensetzung, bei der beide Bestandteile den Charakter der Selbständigkeit bewahren, über die alle übrigen Völker nicht hinausgekommen sind. Diese organische Verschmelzung des sachlichen und des formalen Elementes beweist eine Kraft der Synthese, welche von einer erhöhten geistigen Energie entschiedenes Zeugnis ablegt.

Neben der Sprache kommen wie erwähnt gewisse Thatsachen des sittlichen Lebens in Betracht. Von den semitischen Völkern ist hier in erster Linie das jüdische zu erwähnen mit seinem ausgesprochenen, selbst die Griechen in dieser Beziehung überbietenden socialen Selbstbewufstsein von der sittlichen Bestimmung des menschlichen Geschlechtes und dem Mehrwert des geistigen Elementes gegenüber allen körperlichen Dingen, zu deren Herrscher schon die Genesis von Anfang an den Menschen bestimmt sein läfst [3]. Die arischen Völker können sich von Haus aus in dieser Beziehung mit den semitischen nicht messen, da sie der Natur, entsprechend ihrer reich entwickelten nmythologischen Vorstellungswelt, vertrauter, aber auch unselbständiger gegenüberstanden. Immerhin finden wir auch hier z. B. bei den alten Germanen in der Lehre von der Götterdämmerung eine so

[1] Misteli, Charakteristik der Sprachtypen S. 379. Ähnlich denkt Byrne über die Sache: Principles of the Structure of Language II, 285.

[2] Misteli a. a. O. S. 582.

[3] Vgl. oben Kapitel III, Abschnitt 5e, S. 157.

großartige sittliche Leistung, wie sie uns außerhalb der semitischen und arischen Völker nicht wieder begegnet. Allerdings ist diese Lehre erst bei der Berührung mit dem Christentum ausgebildet, aber der Einfluſs der christlichen Vorstellung von den letzten Dingen hat nicht weiter gereicht, als daſs sie den Anstoſs gegeben hat, während die nähere Ausgestaltung von innen heraus erfolgte[1] als glänzendstes Zeugnis für die angeborene höhere sittliche Begabung der arischen Völker.

Im Bereich des mythologischen Vorstellungskreises sind es allerdings nur gewisse arische Völker, die sich über alles innerhalb anderer Halbkulturen Geleistete erheben. Wir rechnen dahin die Plastik der Göttergestalten bei den Griechen und Germanen und die energische, wenn auch einseitige begriffliche Bearbeitung des mythologischen Vorstellungskreises bei den Indern. Welche Kraft der Abstraktion, die bunte Vielheit der Götter schlieſslich zu dem einen Athman und gar dem Brahma, dem unpersönlichen Begriff der Ordnung, zu verflüchtigen! Noch groſsartiger ist die Energie buddhistischen Denkens, welches überhaupt von der übersinnlichen Seite der Welt abstrahiert und auch die empirische Welt rein aktuell, ohne jeden substantiellen Hintergrund, auffasst.

Wir wenden uns nunmehr zur Vergleichung der arischen und der semitischen Völker unter einander, wobei wir wie schon oben erwähnt nicht die Rassenbegabung, sondern den Rassencharakter ins Auge fassen. Ein tiefgehender Unterschied läſst sich hier auf allen Gebieten des geistigen Lebens verfolgen: dem Semiten ist überall eine ausgeprägte spiritualistische Denkweise, dem Arier eine mehr phantasievolle eigen. Die semitischen Völker stehen der Natur kalt und fremdartig gegenüber, während die arischen sich mit phantasievoller Hingabe ihr zuwenden. Sie fühlen sich zu ihr im Verhältnis der Verwandtschaft, während sich die semitischen von ihr durch eine tiefe Kluft geschieden fühlen. Demgemäſs erblicken die letzteren in der Körperwelt stets vorwiegend Mittel für menschliche Zwecke, während für den Arier die Natur und ihre Gebilde auch die Bedeutung eines Selbstzweckes haben. Die einen erblicken die Natur vorwiegend unter technischen, die anderen vorwiegend unter ästhetischen Gesichtspunkten. Dieser Gegensatz läſst sich noch heute bei den innerhalb der arischen Kultur zerstreuten Juden beobachten in Gestalt der Thatsache, daſs fast nie ein Jude solche Be-

[1] Golther, Handbuch der germanischen Mythologie S. 537. Lamprecht, Deutsche Geschichte I, 192.

rufsarten, wie die des Technikers oder Chirurgen wählt, die ihn in eine enge Berührung mit der Körperwelt bringen würden[1].

Wenden wir uns nun zu den Äufserungen dieser Verschiedenheit auf den einzelnen Gebieten des geistigen Lebens, wobei der Nachdruck auf dem einen Gliede des Vergleiches, nämlich auf den Semiten ruhen soll. Erstens zeigen die Sprachen der Semiten zwei charakteristische Eigentümlichkeiten. Zunächst prägt sich ihre spiritualistische Denkweise in der eigentümlichen Art der Flexion aus. Die Flexion beruht ja, wie schon oben betont, auf einer engen Durchdringung des formalen und des gegenständlichen Bestandteiles der sprachlich wiederzugebenden Vorstellung. Während aber bei den arischen Sprachen der formale Bestandteil in Gestalt angefügter Endsilben nur eine verhältnismäfsig bescheidene Rolle spielt und das Hauptgewicht auf den gegenständlichen Teil des Wortes fallen läfst, sind bei den Semiten beide Elemente im Gleichgewicht befindlich. Das formale Element durch die Vokale dargestellt durchdringt das sachliche Element, welches durch die Konsonanten repräsentiert wird, so innig und unauflöslich, dafs man auf dieses Verhältnis mit Recht den Vergleich von Körper und Seele angewendet hat. Darin äufsert sich eine aufserordentliche Subjektivität der Betrachtungsweise, eine ausgeprägte spiritualistische Denkweise, welche die logischen und geistigen Beziehungen der Worte ebenso hoch stellt wie ihren sachlichen Inhalt. Mit Recht hat man daher gesagt, dafs diese Sprachen nicht plastisch sondern symbolisch sind[2]. Übrigens hat man schon im Alphabet der semitischen Sprachen denselben Zug der Innerlichkeit entdecken wollen, nämlich in der Thatsache der Fülle der im Hintergrund der Mundhöhle und der mit besonderem Pathos hervorgebrachten Laute. — Im Vorbeigehen möchten wir hier an das Hilfszeitwort *sein* erinnern, welches in den arischen Sprachen vorhanden ist, während es in den semitischen fehlt. Die aufserordentliche Bedeutung dieses Wortes

[1] Die Frage der semitischen und daneben auch der arischen Rassenbegabung ist öfter in bejahendem Sinne behandelt worden, teils ausführlicher, teils nebenbei. Die Ansichten von Lassen, Renan und Chwolson findet man kurz wiedergegeben bei R. Andree, Zur Volkskunde der Juden S. 11—14. Wir nennen ferner Misteli (Charakteristik der Typen des Sprachbaues S. 415), Byrne (Principles of the Structure of Language II, 280), Vodskov (Saeledyrkelse og naturdyrkelse) und Eduard Meyer (Geschichte des Altertums I, 209. II, 50 u. a. St.). In systematischer Weise hat die Frage Jhering in seinem nachgelassenen Werke: Zur Vorgeschichte der Indoeuropäer behandelt. In der Grundanschauung stimmt der Verfasser mit Jhering überein, während er den einzelnen Ausführungen Jherings nicht überall beizupflichten vermag.

[2] Misteli, Charakteristik der Typen des Sprachbaues S. 415. 420.

liegt in der Höhe der Abstraktion, welche die Bildung eines so allgemeinen und unbestimmten Wortes voraussetzt. Hier tritt unverkennbar die Thatsache einer höheren Begabung der arischen Rasse hervor.

Ebenso charakteristisch sind die Verhältnisse im Bereich der Künste, wo uns besonders zwei Gegensätze zwischen den beiden Rassen entgegentreten, ein inhaltlicher und ein formaler. Der inhaltliche besteht darin, dafs alle gegenständlichen Künste und Kunstzweige bei den semitischen Völkern zurücktreten gegenüber den mehr subjektiven Kunstschöpfungen. Im Bereiche der bildenden Künste haben die Semiten bekanntlich wenig Erhebliches aufzuweisen, und innerhalb der Poesie fehlt wieder das Drama völlig, und ebensowenig haben die Semiten epische Dichtungen aufzuweisen, welche sich mit den Gesängen eines Homer oder Firdusi messen könnten, obwohl diese im Bereiche der arischen Völker doch ebenfalls bereits auf dem Boden der Halbkultur erwachsen sind. Der Schwerpunkt der dichterischen Leistungen der Semiten liegt durchaus in der Lyrik. Allgemein gilt in dieser Beziehung von ihnen, was Schack als hervorstechende Eigentümlichkeit der Poesie der Araber in Spanien bezeichnet, nämlich ihr subjektiver Charakter und die Thatsache, dafs sie wenig Neigung zeigt, der Wirklichkeit fest ins Auge zu sehen und die Natur in scharfen und bestimmten Umrissen darzustellen oder sich in die Individualität anderer zu vertiefen oder Menschen oder Lebensverhältnisse gegenständlich zu schildern[1]. — Die Fabeln aus „Tausend und Einer Nacht“ sind demgemäfs, obwohl sie sich innerhalb eines semitischen Kulturkreises abspielen, durchweg persischen oder indischen Ursprungs[2]. Ein zweiter Gegensatz bezieht sich ferner auf den Schmuck der poetischen Rede. Hier tritt uns der Gegensatz von Reim und Parallelismus entgegen. Der Reim ist ebenso ausschliefslich ursprünglich auf die arischen Völker beschränkt wie der Parallelismus[3] auf die Semiten. Der Reim aber, der sich ohne auf den Sinn zu achten an dem Wohlklang der Laute erfreut, zeugt von einer phantasievollen Hingabe an die gegenständliche Schönheit der Worte, während der nur auf den Gedanken gerichtete Parallelismus der Redeform eine ebenso entschiedene Abkehrung von dem Reiz der Formen an sich und dafür eine energische Hinwendung zu der klaren

[1] Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien II, 99.

[2] Dozy, Geschichte der Mauren I, 9.

[3] Genauer: strophische Gedankengliederung mit Korrespondenz, Parallelismus und Antithese. David Heinrich Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien 1896.

Darstellung des eigentlichen Gedankens verrät. Er läuft in dieser Beziehung durchaus parallel mit der Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen, die ja auch mehr symbolisch als plastisch sind.

Denselben durchgreifenden Gegensatz beobachten wir endlich im Bereiche der mythologischen Vorstellungen und zwar nach drei Richtungen hin. Erstens in dem allgemeinen Verhalten der Phantasie und des Gemütes der Natur gegenüber. Der Arier steht, wie seine Dichtungen und mythologischen Schöpfungen zeigen, der Natur als ein vertrauter Freund und Bruder gegenüber, während die semitische Poesie sie nur soweit zu beseelen pflegt, dafs sie dadurch in die Beleuchtung einer Kreatur gegenüber dem Schöpfer gerückt und bestimmt zu sein scheint, die Gedanken der Kreatur gegenüber ihrem Urheber auszusprechen. Welcher Gegensatz in dieser Beziehung zwischen den Dichtungen des Ossian, die ein eigenes Leben der Natur kennen oder den Gesängen der Veden und der Poesie des alten Testamentes, die überall die Natur nur als Kreatur gegenüber ihrem Schöpfer belebt sein läfst. In dieser letzteren Beziehung, in der Ethisierung der Natur steht die hebräische Poesie dafür freilich höher als die indische Poesie der Veden, deren Teilnahme menschlichen und göttlichen Dingen gegenüber oberflächlicher, weniger innig und leidenschaftlich erscheint[1]. Derartige Gegensätze treten uns aber auch entgegen in den Vorstellungen über die Schöpfung der Welt. Der Semit glaubt an eine Schöpfung aus nichts, während der Arier von Haus aus zu einem Dualismus von Stoff und formenden Kräften neigt. So tritt bei den Griechen der Schöpfungsgedanke überhaupt zurück, indem die Götter mehr als Erhalter und Ordner der Welt gedacht werden, und bei den Germanen beginnt die Schöpfung mit einem Chaos oder einem Urwasser. — Drittens beobachten wir denselben Gegensatz in der ganzen Entwicklung und Art der religiösen Vorstellungen. Von ihren beiden Quellen, dem Animismus (d. h. dem Glauben an körperlose Geister) und der Naturbeseelung, bevorzugen die Semiten ebensosehr die erstere Quelle wie die Arier die zweite. Die höheren Göttergestalten der Arier haben sich überall aus naturmythologischen Vorstellungen entwickelt, während bei den semitischen Religionen kaum etwas mehr darauf hinweist[2], und man daher wahrscheinlich mit Recht sich nachzu-

[1] Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte S. 10—30. 37. 56.

[2] Für die vorislamischen Araber läfst sich nach Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten III, 178) zwar der Ursprung der Götter aus dem Ahnen- und Totenkultus nicht nachweisen, ebensowenig bezeichnender Weise aber auch ihr Ursprung aus der Naturmythologie.

weisen bemüht hat, dafs sie ihre Göttervorstellungen nur aus dem Geisterglauben geschöpft und auf dem Animismus aufgebaut haben"[1].

Viertens gehört hierher das verschiedene Verhältnis des Menschen zur Gottheit. Wir haben diesen Gegensatz im allgemeinen bereits oben unter dem Gesichtspunkte der Transcendenz und Immanenz der Göttervorstellungen betrachtet. Allerdings liegt darin zugleich ein Unterschied der Kulturhöhe, indem die transcendente Vorstellung eben so sehr dem dynamischen Charakter der Religion der Halbkulturvölker entspricht, wie die Immanenz ein notwendiges Prädikat der Vollkultur bildet. Allein die arischen Völker haben sich bezeichnenderweise auch schon von Haus aus, indem ihre Gottesvorstellungen sich aus der Naturmythologie entwickelten, nie durch eine so tiefe Kluft von ihren Göttern geschieden gefühlt, wie sie sich bei den Semiten gerade bei dem Fortschritt des religiösen Lebens entwickelte. Auf tieferen Stufen ist ja eine solche Kluft überhaupt nicht vorhanden, sofern die Götter ebenso tief stehen wie die Menschen. Im Laufe einer aufsteigenden Entwicklung aber kann entweder die Gottheit allein in die Höhe steigen oder der Mensch kann mit ihr gehoben werden. Das erstere trat mehr bei den Semiten, das letztere mehr bei den Ariern ein: der Iranier fühlte sich der Gottheit wesensverwandt, sofern er bei dem Kampf um die Weltherrschaft mitzuwirken berufen war, der Inder gleichfalls, sofern er durch sorgfältige Beobachtung des brahmanischen Rituals oder der buddhistischen Läuterungsstufen den Weltlauf selbständig zu meistern vermochte, hingegen selbst bei dem jüdischen Volke trotz der Höhe seiner sittlichen Vorstellungen das Gefühl der blinden Abhängigkeit überwiegt. Zunächst lagen die Dinge hier für die Semiten günstiger als für die Arier: der Gottesbegriff konnte vermöge seiner schroffen Isolierung zunächst schneller zu einer Erhabenheit aufsteigen, in deren völliger Abstraktheit aber schliefslich seine innere Unfruchtbarkeit zu Tage treten mufste. Das religiöse Leben hatte sich hier in eine Sackgasse verlaufen. Hingegen hatten sich die Arier eine Plasticität der Gottesvorstellungen bewahrt, die zunächst zwar ihre sittliche Läuterung erschwerte, später aber die Entwicklung des immanenten Gottesbegriffes erleichterte. Bezeichnend für die Dinge ist auch die innere Verwandtschaft des arianischen Christentums, welches in der Person Christi bekanntlich nur die menschliche Natur gelten läfst, also die Möglichkeit eines wahrhaften Bindegliedes zwischen Gott und Menschheit in

[1] Vodskov, Saeledyrkelse og naturdyrkelse. — Robertson Smith, The Religion of the Semites I, 40 sq.

Abrede stellt, mit dem Islam. Gesiegt hat im Laufe der Geschichte das orthodoxe Christentum, welches die Thatsache eines solchen Bindegliedes behauptet, zunächst und völlig nur im Abendlande, während der mehr mit semitischem Geist durchtränkte und mehr vom Islam beeinflufste Osten viel zäher am Arianismus festhielt.

Im besondern können wir den in Rede stehenden Gegensatz noch an der Erscheinung der Mystik erläutern. Sie setzt eine ausgeprägte Immanenz voraus und hat sich demgemäfs nur auf arischem Boden entwickelt. Denn wo wir sie im Bereiche des Islam finden, da ist sie auf persischem Boden, d. h. im Bereiche der arischen Rasse erwachsen, während die eigentlichen semitischen Träger des Islam sich nicht zu ihr zu erheben vermögen. Da aber die Mystik, wie oben erörtert[1], eine bedeutungsvolle Übergangserscheinung an der Grenze der Halbkultur und Vollkultur bildet, so erinnert uns dieser Mangel wiederum daran, wie sehr die Strenge der aus ihrem Spiritualismus fliefsenden Transcendenz der Gottesvorstellung den Semiten bei der Erreichung höherer Kulturstufen hinderlich war.

Werfen wir jetzt die Frage nach dem Ursprunge der so eigenartigen Denkweise auf, so giebt uns schon die eigentümliche Verbreitung der semitischen Rasse einen Fingerzeig. Mit Recht hat Gerland gesagt, dafs sie sich rein nur innerhalb der Wüste entwickelt hat[2]. Und die Wüste ist in der That vorzüglich geeignet, eine ausgeprägte spiritualistische Denkweise zu erzeugen, wenn auch ihr Einflufs natürlich nicht über die Bedeutung einer blofsen Anregung hinaus zu der einer zwingenden Ursache erweitert werden darf — ein Irrtum, vor dem uns schon ein vergleichender Blick auf andere Völker wie die Australier und Mongolen warnen mufs. Jene Anregung der Wüstennatur besteht vornehmlich in zwei Punkten: erstens verhütet die Feindseligkeit ihrer unerbittlichen Natur das Aufkommen eines Gefühls der inneren Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur; und zweitens flöfst sie dem Menschen, indem sie ihn zur steten Bekämpfung ihrer Gefahren nötigt, das Gefühl des Selbstbewufstseins und der unbedingten Überlegenheit des Menschen über die Körperwelt ein.

Wenden wir uns nun zur Würdigung der eigentümlichen semitischen Denkweise, so müssen wir an die enge Verwandtschaft, die

[1] S. 161.

[2] Gerland, Anthropologische Beiträge S. 386. Denselben Gesichtspunkt betonten Byrne (Principles of the Structure of Language II, 280) und Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten III, 181).

sie verknüpft mit der Bethätigung der formalen oder spielenden Energie, wie wir sie oben erörtert haben [1], zurückdenken. Das Eigentümliche dieser Bethätigung im Bereiche der Kunst, der Dialektik, der Formen u. s. w. besteht ja darin, daſs es ihr an einer eigentlichen Gegenständlichkeit mangelt und sie so wie ein Regenstrom im Trockenbett gleichsam im Sande verläuft. Derselbe Mangel an Gegenständlichkeit macht aber auch das Wesen der semitischen Rasse aus. Auch ihre geistigen Schöpfungen bewegen sich gleichsam in einem leeren Raum und erreichen die Realität der Dinge nicht. So vorzüglich ihre Denkweise geeignet war im Bereiche der Halbkultur ihre Völker Groſses leisten zu lassen, so sehr erschwerte oder machte sie es ihnen geradezu unmöglich das Niveau der Vollkultur zu erreichen. Die groſse Bedeutung der semitischen Völker für die Entwicklung der Menschheit hat darin bestanden, daſs sie eine Vorschule und eine Vorstufe für die Entwicklung der Vollkultur darstellten. Wir werden hier an die auſserordentliche Gunst der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse erinnert, die es ermöglichte, daſs die arische Rasse das Erbe dieser Stämme antreten konnte. Im Zusammenhange einer solchen Betrachtung erscheint es als die Bedeutung der semitischen Völker, daſs sie einen Völkerdünger abgegeben haben, ähnlich wie bei der Kolonisation die ersten Generationen in der Regel als ein solcher Kulturdünger verbraucht und geopfert werden müssen, um ein höheres Leben entstehen zu lassen. In der That sind diese Völker, wie wir vornehmlich am jüdischen Volke sehen, dem tragischen Los nicht entgangen, als ein solches Opfer über die Erde hinwegzuschreiten. Sie haben ihre Geistesgaben von Anfang an so kräftig, aber auch so einseitig entwickelt, daſs sie aus dieser Einseitigkeit nicht wieder zu entrinnen und nur ihre Erträgnisse harmonischer veranlagten Völkern zur Verfügung zu stellen vermochten. Am besten erkennen wir das an den religiösen Leistungen des jüdischen Volkes, welches seine eigene Kraft verbraucht hat bei der Schaffung eines höheren Gottesbegriffes, dessen Einseitigkeit zu überwinden nur die arische Rasse, aber auch sie gewiſs nicht ohne diese Vorarbeit, befähigt war [2]. Die auſserordentliche Gunst der zeitlichen Verhältnisse, welche die Arier auf die Semiten folgen lieſs, springt so recht ins Auge, wenn wir sie uns für einen Augenblick umgekehrt denken und die semitischen Völker als Schüler der arischen auftretend uns vorstellen wollten. Die arischen Völker würden bei der Weichheit ihrer

[1] S. 131.
[2] Vgl. oben Kapitel III, Abschnitt 5e S. 159.

Phantasie und ihrem träumerischen Hange gewifs schon nicht zu so viel praktischen Leistungen aus eigener Kraft befähigt gewesen sein, wie sie die materielle Grundlage unserer Vollkultur voraussetzt; wir erinnern in dieser Beziehung nur an den specifischen Handelsgeist der semitischen Rasse als die naturgemäfse Bethätigung einer Denkweise, welche in den körperlichen Dingen nur Mittel für subjektive Zwecke erblickt. Ebensowenig aber hätten sie sich aus eigener Kraft zu der Höhe der jüdischen Vorstellung erhoben, dafs die ganze Körperwelt nur ein Reich der Mittel darstellt, dafs der Mensch zum Herrscher der Natur und zum Diener sittlicher göttlicher Pläne bestimmt ist.

6. Die Verbreitung der Vollkultur.

Wir wollen in diesem Abschnitte die räumliche und zeitliche Verbreitung der Vollkultur genauer abzugrenzen versuchen. Zunächst drängt sich uns die Frage auf, ob es sichere äufsere Merkmale giebt, an denen die Existenz oder Nichtexistenz der Vollkultur zu erkennen wäre. Gemäfs dem streng psychologischen Charakter unserer ganzen Betrachtung, die stets den gesamten Charakter des ganzen Bewufstseins im Auge hat und alle einzelnen äufseren Kulturgüter nur unter dem Gesichtspunkt ihrer psychologischen Grundlage im Bewufstsein betrachtet, mufs die Existenz solcher absolut zuverlässigen einzelnen äufseren Merkmale von vornherein ziemlich unwahrscheinlich erscheinen. In der That vermögen wir die Frage nach ihnen auch nur halb zu bejahen: wir können nur notwendige, aber nicht hinreichende Kriterien der Vollkultur aufstellen. Solcher Kriterien unterscheiden wir drei. Erstens den Mangel des Despotismus. Dieser mufs auf der Stufe der Vollkultur fehlen, weil mit ihm die Gefahr der Zerrüttung des sittlichen Lebens unvermeidlich gegeben ist. In der Geschichte des byzantinischen Reiches sehen wir das Emporkommen des Despotismus mit dem Verfallen des Charakters und der Gesinnung ebenso Hand in Hand gehen wie im römischen Reiche. Die absolutistischen Regierungsformen der Neuzeit darf man freilich nicht hierher rechnen, weil sie teils einen ganz anderen Charakter tragen, teils nur vorübergehende Erscheinungen in abgeschwächter Form sind. Ein zweites Kriterium bildet die Existenz von Städten. Im Gegensatz zum vorigen Kriterium handelt es sich hier weniger um eine unbedingte innere Notwendigkeit, als vielmehr um eine Erleichterung des Überganges, um eine Anregung, die sich in den bisher vorliegenden Fällen für die Erhebung zur Voll-

kultur als unentbehrlich erwiesen hat. Bei den Griechen ist ihre Bedeutung in dieser Beziehung freilich weniger durchsichtig als im Mittelalter, aber zum grofsen Teil wahrscheinlich deswegen, weil wir über das innere Leben jener Zeit überhaupt viel weniger unterrichtet sind. Die einschneidenden socialen und wirtschaftlichen Umgestaltungen, mit denen sich in Griechenland seit dem siebenten Jahrhundert die Vollkultur ankündigte, war immerhin auch hier eng mit dem Leben der Städte, nämlich mit der Vergröfserung ihrer Bewohnerzahl und ihrer Bedeutung verknüpft[1]. Im Mittelalter sehen wir in den Städten zuerst eine freiere Regsamkeit des Geistes sich entfalten und die Erhebung zur eigentlichen Vollkultur sich zuerst in ihnen vollziehen. Die Gründe für diese Bedeutung der Städte sind wesentlich in zwei Punkten zu suchen. Erstens bringt der Handel mit fremden Elementen in Berührung, erweitert den Gesichtskreis, reinigt von Vorurteilen und zerstört so vielfach die überkommenen associativen Verknüpfungsformen des Bewufstseins, indem er an ihre Stelle neue apperzeptive zu setzen ermöglicht. Zweitens ist mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft und des Welthandels die Verdrängung des genossenschaftlichen Betriebes durch einen rein individualistischen eng verknüpft[2]. — Ein drittes Kriterium endlich besteht in der Existenz der Wissenschaft. Da es sich hier um eine durchaus innere Erscheinung handelt, so hat dieses Kriterium noch am ehesten Anspruch auf die Bedeutung eines unbedingt unterscheidenden Merkmals. Thatsächlich indessen handelt es sich auch hier nur um ein notwendiges, nicht um ein hinreichendes Merkmal, denn wir sehen Anfänge der Wissenschaft auch schon auf der Stufe der Halbkultur bei den orientalischen Völkern und im Mittelalter. Was sie auf dieser Stufe von dem wissenschaftlichen Leben der Vollkultur unterscheidet, ist erstens ihre enge Verquickung mit dem mythologisch-religiösen Vorstellungskreise und zweitens der Mangel an Energie in der denkenden Bearbeitung der Welt. Der erste Mangel äufsert sich mehr im Gebiet der konkreten Wissenschaften, der letztere mehr in dem der abstrakten. Im allgemeinen entwickeln sich im Bereiche der Halbkultur die abstrakten Wissenschaften früher als die konkreten, weil sie mehr den Charakter einer spielenden Bethätigung der Energie tragen und sich weniger mit der harten Realität der Dinge abzumühen brauchen[3]. Die Mathematik, die Astronomie und die Philosophie spielen dem-

[1] Eduard Meyer, Geschiche des Altertums II, 554.
[2] Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 1 S. 6 flg.
[3] Vgl. oben S. 130.

gemäfs bei den genannten Völkern hervorragende Rollen; überall aber äufsert sich dabei der erwähnte Mangel einer hinreichenden Energie. Die Mathematik vermag die Bewegungserscheinungen noch nicht zu bewältigen, sieht sich vielmehr auf einzelne, ruhende, isolierte Gebilde beschränkt, weil dem Denken noch die Fähigkeit zur begrifflichen Zergliederung der Bewegung abgeht. Und die Philosophie leidet ebenso unter ihrer engen Verquickung mit den mythologischen Vorstellungen wie unter dem Mangel an einer schöpferischen Gestaltungskraft des Denkens; so bewegt sich z. B. die arabische Philosophie des Mittelalters entweder in den Bahnen der platonisch-aristotelischen Philosophie oder sie kommt über ungeregelte Phantasien, Träumereien, Sinnestäuschungen und gestaltlosen Mysticismus nicht hinaus[1].

Ausgeschlossen sind von dem Bereiche der Vollkultur nach der hier entwickelten Anschauung die sämtlichen orientalischen Völker alter und neuer Zeit. Im allgemeinen dokumentieren sie sich als Halbkulturvölker schon durch die einseitige Ausprägung der wirtschaftlichen Seite des Lebens, die alle geistige Energie verbraucht. Am ausgeprägtesten finden wir diese Eigentümlichkeit bei den Chinesen und bei den nomadischen Halbkulturvölkern der alten Welt, sowie auch, soweit wir in deren inneres Leben einzudringen vermögen, bei den Halbkulturvölkern der neuen Welt[2]. Ein Zweifel, ob wir es mit Halbkultur oder Vollkultur zu thun haben, kann eigentlich nur bei drei Völkern entstehen: bei den Indern, den Juden und der mohamedanischen Kultur des Mittelalters. Bei den Indern kann ein solcher Zweifel um so eher auftauchen, als ihre arische Abstammung ein günstiges Vorurteil für sie erwecken mufs. Denken wir aber andrerseits an den befruchtenden Einflufs, den die ältere semitische Kultur auf die arische ausgeübt hat, so mufs uns der Mangel einer solchen Befruchtung bei den Indern schon nachdenklich stimmen. Gerade die indische Kultur läfst uns die Schattenseite der arischen Völkerbegabung, die Weichheit des Naturells, die einseitige Ausbildung der Phantasie und den damit verknüpften Hang zur Träumerei deutlich erkennen. Die bestimmende Eigenschaft der ganzen indischen Kultur liegt in der aufserordentlichen Passivität des Volksgeistes und dem damit verknüpften Mangel an socialem Selbstbewufstsein. Der Inder scheut das Leben und die Welt, statt in ihr eine Quelle

[1] v. Kremer, Geschichte der Ideen des Islam II, 466. Ranke, Päpste I, 41.

[2] Auf die künstlerischen Leistungen dieser Völker findet das im Kap. III Gesagte Anwendung. Von den schwerer zugänglichen inneren Unterschieden nennen wir hier den Mangel an Stetigkeit und an sittlichem Idealismus. Vgl. darüber weiter unten Kap. VI, Abschnitt 1c.

der Wirksamkeit zu erblicken. Mit seinen Göttern verknüpft ihn wohl die Furcht vor der Pein der endlosen Seelenwanderung, aber nicht das frohe Bewufstsein, den Kern des göttlichen Wesens in der Welt ausprägen zu helfen. Gemäfs dieser Passivität nimmt in der Ethik die Askese einen weiten Raum ein, und zwar nicht blofs jene rein sittliche Askese, wie sie im späteren griechischen Altertum uns entgegentritt als der Ausdruck einer Stimmung, die ihre Ideale nicht gern von der Unreinheit der Welt will beflecken lassen und die verheifsungsvollen Keime einer künftigen energischen Hingabe an die Welt in sich trägt, sondern auch in Gestalt der rein äufserlichen ceremoniellen Askese, die die Erlösung von den Qualen des Lebens zum Teil von der Erfüllung äufserer Ceremonien erhofft. Sowie hier das religiöse Leben durch rituelle Beimengungen, so wird es andererseits durch mythologische verunstaltet. Um die grofse Gestalt Buddhas schlingt sich ein Kranz von Legenden in einer niederziehenden, das tiefere Niveau der indischen Kultur bezeichnenden Weise, die die ähnlichen Vorgänge gegenüber der Gestalt Christi oder der griechischen Weisen weit übertrifft. Dasselbe mythologische Element macht sich auch in der indischen Philosophie in der ausgedehntesten Weise breit an Stelle echter begrifflicher Verarbeitung der Erscheinungen; und im praktischen Leben tritt uns in dem Kastenwesen die abstofsendste Äufserung der inneren Gebundenheit und Unfreiheit des Volksgeistes entgegen[1].

Auch das jüdische Volk müssen wir von den Ansprüchen auf die Vollkultur ausschliefsen auf Grund seiner überwiegenden Passivität, wobei dieser Ausdruck allerdings nur im Sinne der transcendenten und der dynamischen Färbung der religiösen Vorstellungen gebraucht ist. Es gab in der Geschichte des jüdischen Volkes einen grofsen Augenblick, wo Jesaias und Jeremias die Keime einer rein ethischen Religiosität auszustreuen suchten, wo sie die Gottheit ihres dynamischen Charakters zu entkleiden und in eine rein sittliche Gestalt zu verwandeln, wo sie ihre strenge Ferne in ein milderes Verhältnis zum Menschen zu verwandeln suchten. In diesem Augenblick stand das jüdische Volk an der Schwelle der Vollkultur, allein die Einseitigkeit der semitischen Rassenbegabung hielt sie von ihrer Überschreitung zurück. Jene grofsen Gestalten scheinen in der Geschichte nur erstanden zu sein, um uns fühlen zu lassen, eine wie tiefe Kluft sie von der Masse des Volkes trennte.

[1] Dieser letzte Punkt ist auch bei v. Jhering nachdrücklich betont (Zur Vorgeschichte der Indoeuropäer S. 89).

Die Erscheinung der mohamedanischen mittelalterlichen Kultur im Orient und in Spanien unterscheidet sich von der Vollkultur ebenfalls durch den einseitig dynamischen Charakter der Religion. Zu seiner Überwindung liegen allerdings in der Form der Mystik Anläufe vor, die uns aber, wie schon bemerkt, bezeichnenderweise nur in Persien auf dem Boden der arischen Rasse begegnen. Rückt abgesehen von diesem Versuch, der ebenfalls den Widerstand der grofsen Volksmassen nicht zu überwinden vermochte, die Existenz und Pflege der Wissenschaft diesen Kulturkreis der Vollkultur in einer Beziehung näher als das jüdische Volk, so haben wir doch auf den beschränkten Grad ihrer Entwicklung und den Mangel an geistigem Gehalt ihrer Philosophie insbesondere schon oben hinweisen müssen.

Dem Range der Vollkultur zugerechnet werden können nur zwei grofse Gebiete im geistigen Leben der Menschheit: die Welt der Griechen und die Neuzeit. Von den Griechen hat man nicht mit Unrecht gesagt, dafs in ihnen zum erstenmal der Genius der Menschheit sein Auge voll zum Himmel aufgeschlagen hat. Der unvergängliche Zauber, der über der griechischen Welt schwebt, beruht zum grofsen Teil auf diesem jugendfrischen Charakter der griechischen Kultur, auf der Frische und unberührten Neuheit, mit der hier die höheren Kulturgüter uns entgegentreten, während sich die Bevölkerung die sinnliche Frische des Lebens, die den Naturvölkern eigen ist, noch einigermafsen bewahrt hat. Der zeitliche Beginn der griechischen Vollkultur läfst sich mit befriedigender Bestimmtheit in das siebente Jahrhundert verlegen: es sind die Gestalten eines Hesiod und eines Archilochus, in denen uns die ersten voll entwickelten Individuen, die ersten ausgeprägten Typen des geistigen Lebens der Vollkultur entgegentreten[1]. Diese erste Erhebung zur Höhe der Vollkultur hielt sich freilich von mancher Rückständigkeit nicht frei. Es sind besonders drei, die sich uns aufdrängen. Erstens die partielle Passivität des griechischen socialen Selbstbewufstseins, die wir schon oben beleuchtet haben, die Thatsache, dafs sie über einen Rest unvergeistigter Materie, der den rein geistigen Aufgaben der menschlichen Natur fremd und bedeutungslos gegenüberstand, nicht hinausgekommen sind[2]. Zweitens die ausgeprägte Entwicklung der mythologischen Denkweise bei ihnen, die wir ebenfalls schon oben erörtert haben[3]. Drittens in

[1] Eduard Meyer, Geschichte des Altertums II, 417.

[2] S. oben Kapitel III, Abschnitt 5d S. 154—157.

[3] Kapitel III, Abschnitt 10a S. 229.

sittlicher Beziehung das selbst von den gröfsten Geistern gerechtfertigte Institut der Sklaverei und die unwürdige Stellung der Frauen.

Wir wollen hier im Vorbeigehen einen Blick auf die römische Kultur werfen. Sie müssen wir ebenfalls der Stufe der Halbkultur zuweisen. Schon ihr enger Zusammenhang mit der etruskischen Kultur ist in dieser Beziehung verdächtig. Wie eng in alter Zeit die Geschichte Roms mit der Etruriens verknüpft war, ist bekannt. Über den Ursprung der Etrusker wissen wir zur Zeit mit Bestimmtheit nur zu sagen, dafs ihre Sprache nicht zu den arischen gehört. Die mehrfach geäufserte Vermutung, dafs sie zu den Semiten in Beziehung stehen, hat, wie wir sogleich sehen werden, eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit für sich. Jedenfalls trägt die Kultur des alten etruskischen Volkes den ausgeprägten Charakter einer Halbkultur vermöge ihrer einseitigen Entwicklung der wirtschaftlichen Seite des Lebens, vermöge der überwiegenden Bedeutung des Rituals im religiösen Leben und wegen des Hanges des Volkscharakters zur Grausamkeit[1]. Auf die Römer ist viel von diesen Dingen übergegangen. In drei einschneidenden Punkten bleiben sie hinter der Höhe der Vollkultur zurück. Erstens tritt im Bereiche ihrer mythologischen und religiösen Vorstellungen ein ausgeprägtes Vorwalten des düstern und finstern Elementes, eine ausgeprägte Armut der Phantasie und ein Überwiegen des Abergläubischen, sowie ein entsprechender Mangel des sittlichen Gehaltes zu Tage. Zweitens zeigt ihr Volkscharakter, wie er sich in der Art ihrer Volksbelustigungen äufsert, Spuren einer starken sittlichen Roheit in ihrer Freude am Blutvergiefsen und an Grausamkeiten. Drittens kommt vor allem der Mangel an eigener Wissenschaft und höherer Kunst in Betracht[2].

Es sei uns hier eine kurze Abschweifung über die Frage der Rassenbegabung des römischen Volkes gestattet. Der ganze Volksgeist der Römer steht dem arischen Geiste fremdartig und ohne innere Verwandtschaft gegenüber, während er andererseits unverkennbar eine gewisse innere Verwandtschaft mit der semitischen Denkweise besitzt[3]. Ob oder wie weit diese durch das Bindeglied des etruskischen Stammes auf wirklicher Blutsverwandtschaft beruht, ist für unsere Betrachtung

[1] Eduard Meyer a. a. O. II, 713.

[2] Ähnliche Urteile über den Gehalt der römischen Kultur bei Eduard Meyer a. a. O. II, 529 und bei v. Jhering, Vorgeschichte der Indoeuropäer S. 90.

[3] Neuerdings nachdrücklich betont von v. Jhering in seiner nachgelassenen Vorgeschichte der Indoeuropäer. Leider sind die entscheidenden Kapitel unausgeführt geblieben.

ohne Belang. Jedenfalls dokumentiert sich jene Verwandtschaft in der ausgeprägten spiritualistischen Denkweise, die auch den Römern ähnlich wie den Semiten eigen ist. Besonders in zwei Punkten offenbart sie sich. Erstens innerhalb der mythologischen und religiösen Vorstellungen in dem weiten Raum, den der Animismus in Gestalt der Verehrung der Laren und des Ahnenkultus einnimmt, während die dem arischen Volksgeiste entsprechende Naturmythologie bei ihnen eine viel schwächere Ausbildung als bei den Griechen oder Germanen erfahren hat. Zweitens kommt das Verhältnis des römischen Geistes zur Körperwelt in Betracht. Von der phantasievollen Hingabe des arischen Gemütes an die Dinge aufser ihm weifs der Römer nichts. Gleich dem Semiten erblickt der Römer in der Körperwelt nur Mittel für geistige Zwecke. Jene geistigen Zwecke sind freilich nicht, wie meistens bei den Semiten, religiöser Natur, sondern politischer Art. Angeboren ist dem römischen Naturell die Sucht, die Welt zu beherrschen. „Den Römern war Bedürfnis, die Dinge selbstthätig zu gestalten, es widerstrebte ihnen, sie nach der Theorie der Naturwüchsigkeit sich selbst zu überlassen". „Für den Römer hat nur Wert, was Zweck oder Mittel zum Zweck ist. Die Welt, die ihm gehört, ist eine frostige, der schönsten Güter beraubte — eine grofsartige Maschinerie, bewunderungswürdig durch die Festigkeit, die Regelmäfsigkeit und Sicherheit, mit der sie arbeitet, aber eben eine Maschinerie." Die ganze grofse Kulturarbeit der Römer war in diesem Sinne ein Triumph der Zweckmäfsigkeit über die rohe Natur[1]. Wie eng die hervorragende Begabung der Römer für das Recht mit dieser spiritualistischen Denkweise zusammenhängt, bedarf keines Wortes. Die Neigung des römischen Volkes, die Dinge nicht sich selbst zu überlassen, sondern entweder äufserlich zu beherrschen oder innerlich der Herrschaft fester Begriffe zu unterwerfen, begünstigte die Ausbildung eines Rechtsmechanismus, der ebenso angethan war, die Fülle der einzelnen konkreten Fälle unter abstrakte Maximen zu subsumieren, wie der Eigenartigkeit des Einzelfalles Gewalt anzuthun.

Wenden wir uns jetzt zum christlichen Mittelalter, so steht dieses wiederum auf der Stufe der Halbkultur. Allerdings ist es eine eigenartige Halbkultur, die über alle übrigen in gewisser Beziehung weit hinausragt, bereits die Keime künftiger gröfserer Leistungen in sich trägt. Jener Mehrwert liegt vor allem auf religiösem Gebiete. Trotz der Roheit und Wildheit des mittelalterlichen Lebens ging hier doch der vom Christentum entwickelte Begriff

[1] v. Jhering, Geist des römischen Rechtes I, 321. 326.

der Gotteskindschaft niemals vollständig verloren. Er verknüpfte sich eng mit dem Gedanken einer Weltgeschichte im Sinne einer von Gott geleiteten Entwicklung der sittlichen Kräfte und Güter des Lebens — einer tiefsinnigen Metaphysik, der die Griechen nichts Ähnliches an die Seite zu stellen haben [1]. Die Grenze der mittelalterlichen Kultur bestand freilich darin, dafs auch sie die Passivität des socialen Selbstbewufstseins nicht völlig zu überwinden vermochte. War zwar die Transcendenz des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und dem einzelnen Individuum wenigstens einigermafsen durch den Begriff der Gotteskindschaft aufgehoben, so blieb sie doch zwischen der Gottheit und der Welt als Ganzem bestehen und bethätigte sich überall in der mittelalterlichen Metaphysik, in der dualistischen Auffassung des Gottesreiches und des Reiches dieser Welt. Als zweites charakteristisches Merkmal tritt hinzu die allgemeine Gebundenheit des Bewufstseins im Mittelalter und zwar sowohl die Gebundenheit des Individuums gegenüber der Gesamtheit in Kunst, Sitte und Denkweise wie die Gebundenheit der ganzen Denkweise durch die Autorität der Kirche [2].

Die Vollkultur beginnt überall mit der Neuzeit — ein Zusammenhang, der es uns ermöglicht, dem Begriff der Neuzeit eine über die rein zahlenmäfsige Abgrenzung hinausgehende psychologische Bedeutung beizumessen. Den Anbruch der Neuzeit in diesem Sinne verlegt Lamprecht für Deutschland in das fünfzehnte, Burckhardt für Italien auf den Beginn des vierzehnten Jahrhunderts [3]. Von den äufseren Anregungen und Anreizen, die einen so tiefgreifenden inneren Umschwung auslösten, ist dabei vor allem die einschneidende Umgestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse zu betonen: die Entwicklung des Städtelebens und der Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft und zum Kapitalismus, vom Nahhandel zum Fernhandel und Welthandel [4]. — An der Grenze des Mittelalters und der Neuzeit begegnet uns eine weite Zone der Durchdringung beider; und die Abgrenzung beider Epochen ist, wenn wir sie an einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten durchzuführen versuchen, daher keine einheitliche und geschlossene. So verläuft z. B. in Italien die Grenze

[1] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften.

[2] Das charakteristische einseitige Überwiegen des wirtschaftlichen Elementes in der Kultur wird selbst für das städtische Leben im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert von Lamprecht ausdrücklich konstatiert (Deutsche Geschichte IV, 251. 255).

[3] Lamprecht a. a. O. V, 1 S. 5. Burckhardt, Kultur der Renaissance, 2. Aufl. I, 144.

[4] Vgl. den nächsten Abschnitt.

zwischen Dante, der noch vermöge der kirchlichen Gebundenheit seiner Denkweise dem Mittelalter zuzurechnen ist, einerseits und Boccaccio und Petrarka andererseits, aber Kolumbus, der zur Zeit Luthers lebte, mufs vermöge der kirchlichen Gebundenheit seiner Ideen und des Überwucherns mythologischer Vorstellungen über wissenschaftliche noch dem Mittelalter zugerechnet werden.

Beiläufig sei hier kurz der heutigen geographischen Verbreitung der Vollkultur gedacht. Sie beschränkt sich in Europa auf den Westen, die slavische, magyarische und islamische Welt ausschliefsend. Von Europa aus hat sie ihren Einzug in die Vereinigten Staaten, den südlichen Teil von Kanada, das südlichste Afrika, Australien und Neu-Seeland gehalten — also in alle ausgeprägten Siedelungskolonien Westeuropas, in denen sich die Einwanderer vor einer übermäfsigen, ihr Kulturniveau herabziehenden Vermischung mit den Eingeborenen bewahrt haben. Wegen dieser starken Vermischung steht z. B. ganz Südamerika mit Ausnahme von Chile im wesentlichen auf der Stufe der Halbkultur.

7. Die Entstehung der Vollkultur.

Die beiden Typen des geistigen Lebens der Menschheit stehen zu einander nicht im Verhältnisse des Gegensatzes, sondern der Verwandtschaft und der gradweisen Abstufung. Eine Erhebung von dem niederen zum höheren erscheint daher von vornherein als sehr wohl möglich, und es könnte fast überraschen, dafs sie sich thatsächlich so selten vollzogen hat, nämlich nur zweimal, im griechischen Altertum und im Ausgange des Mittelalters. Ragen auch in das Mittelalter Nachwirkungen der antiken Vollkultur hinein, so müssen wir doch diese zweite Erhebung als eine selbständige betrachten, da der Einflufs der antiken Kultur jedenfalls die Bedeutung einer Anregung und Unterstützung nicht überschritten hat. Der Gegensatz zwischen der theoretisch unbegrenzten Häufigkeit und der thatsächlichen Seltenheit der Erhebung läfst sich vergleichen mit der entsprechenden Erhebung von dem geistigen Leben der Tierwelt zu dem der Menschheit. Auch diese beiden Typen stehen ja zu einander im Verhältnisse der Verwandtschaft und nicht des Gegensatzes; aber auch hier hat sich der thatsächlich unbeschränkt mögliche Übergang, den wir noch heute bei jedem Kinde innerhalb seiner frühesten Entwicklung sich abspielen sehen, als Massenerscheinung nur in einem oder in wenigen Fällen vollzogen. Den wesentlichen Grund für diese Seltenheit erblickt Wundt in der Abgeschlossenheit des geistigen Lebens der Tierarten, welche

durchgreifende Veränderungen seines ganzen Typus unmöglich macht[1]. Denselben Grund können wir aber zur Erklärung auch für die von uns hier festgestellte Thatsache heranziehen. Insbesondere fällt dadurch ein neues Licht auf das Wesen der meisten Halbkulturen. Auch ihren Typus müssen wir uns als in sich geschlossen und in einem stabilen Gleichgewichte befindlich denken[2], so dafs im allgemeinen Halbkultur und Vollkultur, ähnlich wie das geistige Leben der höheren Affenarten und des Menschengeschlechtes, mit zwei von einem gemeinsamen Anfangspunkte ausgehenden, aber in der Folge sich unwiderbringlich von einander entfernenden Pfaden verglichen werden können.

Über die nähere Art und Weise der Entstehung der Vollkultur sind wir für den Fall des Mittelalters einigermafsen unterrichtet, während für die Zeit der beginnenden griechischen Vollkultur die psychologischen Quellen viel spärlicher fliefsen. Es möge uns hier eine principielle Bemerkung voranzuschicken verstattet sein. Bei dem engen Zusammenhange zwischen dem gesamten Zustande des Bewufstseins der Massen und ihren einzelnen Äufserungen innerhalb der einzelnen Gebiete der menschlichen Kultur ist es oft schwer, bei einer Frage, wie der vorliegenden, Ursache und Symptom von einander zu scheiden. Schon die Thatsache der fortgesetzten Wechselwirkung sowohl zwischen jenen einzelnen Gebieten wie zwischen ihnen und dem gesamten Zustande des Bewufstseins erschwert das aufserordentlich. Zweitens aber mufs ebenso gewarnt werden vor der Verwechslung zwischen derartigen Ursachen, den Begriff im vollen oder im beschränkten Sinne genommen, und blofsen Anregungen oder Anreizen. Die von uns entwickelten Anschauungen über die Thatsache der Rassenbegabung nötigen uns zu einer solchen Warnung. Da wir bei den arischen Völkern eine höhere Begabung an der Schwelle ihres geschichtlichen Lebens voraussetzen als bei ihren Lehrmeistern, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dafs manche charakteristischen Erscheinungen nur die Bedeutung auslösender Reize besitzen, welche jene höhere Begabung sich zu bethätigen veranlassen. Wir werden dieser Anschauung vorzüglich da huldigen müssen, wo es sich um Erscheinungen handelt, die auch bei anderen Halbkulturvölkern auftreten, ohne eine entsprechende Erhebung zur Vollkultur zur Folge zu haben.

Für jene charakteristischen mit dem Beginn der Vollkultur kausal

[1] Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 2. Aufl. S. 397.

[2] Vgl. oben, Einleitung, S. 10.

oder anscheinend kausal verknüpften Erscheinungen orientieren wir uns am besten nach den verschiedenen Ständen der Vollkultur; und zwar kommen vorzüglich die Stände der Intelligenz dabei in Betracht, da sich in ihnen das Wesen der Vollkultur in Gestalt einer regen Bethätigung willkürlicher Bewufstseinsvorgänge am schärfsten ausprägt. Aufser den gelehrten und künstlerischen Ständen treten uns hier die industriellen entgegen. Da diese letzteren im Gegensatz zu den übrigen bereits auf der Stufe der Halbkultur vorhanden sind, so können sie auf dieser als ein Vorläufer des Typus der Vollkultur betrachtet werden. Ein anderer derartiger Typus ist ferner in den Kreisen der Priester zu suchen, welche als Vertreter der freilich noch gebundenen Intelligenz auf der Stufe der Halbkultur erscheinen. Innerhalb dieser beiden Stände werden wir daher mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit die charakteristischen Keime der Vollkultur zu suchen haben. In der That entsprechen diesen beiden Ständen die beiden Bewegungen, welche im ausgehenden Mittelalter als Vorläufer und treibende Kräfte der neuen Zeit sich uns am meisten aufdrängen: der Handel in grofsem Mafsstabe, auf individueller Basis und ausgedehntem Kapitalismus ruhend, und die Mystik.

Auf die Bedeutung des Handels und des eng mit ihm verknüpften städtischen Lebens des Mittelalters, besonders bei Beginn der Neuzeit, haben wir schon oben hingewiesen. Die Gliederung des Mittelalters in eine frühere und eine spätere Zeit wird durch das Emporkommen der Städte und des Handels seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts bewirkt[1]. Und wenn ebenso die freie Entfaltung des Individuums seit dem fünfzehnten Jahrhundert in engem Zusammenhange mit der weiteren Entwicklung des kaufmännischen Lebens steht[1], so dürfen wir hier wohl einen ursächlichen Zusammenhang vermuten. Noch heute gewahren wir an dem kaufmännischen Typus, wo er sich in grofsem Mafsstabe ausprägt, eine besondere Weite des Gesichtskreises und eine Vorurteilslosigkeit, die fremden Individualitäten gerecht zu werden vermag und die ohne eine starke Lockerung der Gebundenheit des Bewufstseins nicht denkbar ist. Die Entwicklung des Kapitalismus und des Welthandels stellte den Kaufmann auf sich selbst und befreite ihn vor allem aus den Banden des bisherigen genossenschaftlichen Lebens. Wenn aber diese zunächst rein wirtschaftlichen Vorgänge auf den ganzen Typus des geistigen Lebens einen umgestaltenden Einflufs übten, so werden wir ihnen dabei nur teilweise die Rolle einer Ursache, teilweise nur die einer Anregung zuerkennen dürfen. Vor

[1] Lamprecht, Deutsche Geschichte Bd. III, S. 8 flg. Bd. V, 1 S. 3 flg.

der Gefahr, die Thatsache der Rassenbegabung zu übersehen, bewahrt uns dabei schon ein vergleichender Blick auf andere Gebiete der Halbkultur. Ein reger Handel herrscht z. B. auch in China und im Sudan, und der mohamedanische Pilger und Kaufmann durchquert nicht selten ganz Afrika, ohne daſs hier die Erweiterung seines geistigen Gesichtskreises über das Gebiet der rein wirtschaftlichen Dinge und rein äuſseren Kenntnisse hinausginge. Ebenso sind die Phönizier bekanntlich Meister in dem ausgedehntesten Seeverkehr gewesen, ohne die Grenzen der semitischen Rassenbegabung durchbrochen zu haben.

Tiefer greift der Einfluſs des religiösen Lebens, wie er sich an der Schwelle der Neuzeit in Gestalt der Mystik bemerkbar macht. Schon innerhalb des Mittelalters hat die Individualität, das Bedürfnis der persönlichen Lebensführung, der persönlichen Abfindung mit den letzten Fragen in den Kreisen der Mystik seine höchste Blüte erlebt, nur daſs freilich die Persönlichkeit sich nicht thatkräftig der Welt zu-, sondern in Beschaulichkeit oder demütiger Entsagung von ihr abkehrte. Die Reformation überwand diese Schwäche; wie sehr Luther dabei in der Mystik wurzelte, ist bekannt. Freilich hat dieser ganze Vorgang angesichts seiner drängenden Innerlichkeit wohl mehr die Bedeutung eines Symptoms als die einer Ursache: er setzt offenbar die Fähigkeit zur Überwindung der bisherigen Gebundenheit des Bewuſstseins schon im Keime voraus.

Eine interessante Frage, die wir leider zur Zeit nicht mit Bestimmtheit beantworten können, ist die, ob wir an der Schwelle der griechischen Vollkultur analoge Vorgänge finden. Im Bereiche des wirtschaftlichen Lebens tritt im siebenten Jahrhundert in der That ebenfalls ein tiefgreifender und einschneidender Wandel zu Tage: mit dem Übergang zur Geldwirtschaft und dem Anwachsen der Städte und des Handels und dem Steigen ihrer Bedeutung sehen wir auch dort eine Lockerung der bisherigen Gebundenheit des ganzen Bewuſstseins verknüpft, indem das Individuum in seiner praktischen Lebensführung mehr auf sich selbst gestellt wird und manche bisherigen Sitten und Anschauungen beiseite legen oder zu Vorurteilen degradieren muſs[1]. Im Bereiche des religiösen Lebens tritt uns freilich erst im sechsten Jahrhundert, also bereits auf der Höhe der Vollkultur, eine Vertiefung entgegen, die man einigermaſsen mit der Reformation in Vergleich stellen kann: denn auch die Religion der Orphiker entspringt dem Bedürfnis des Individuums, zur Gottheit mehr in ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu treten, als es die offi-

[1] Eduard Meyer, Geschichte des Altertums II, 554.

zielle olympische Götterlehre ermöglichte. Ob auch hier in früheren Zeiten entsprechende Vorgänge vorangegangen sind, die sich mit der mittelalterlichen Mystik vergleichen liefsen, ist zur Zeit nicht zu bestimmen.

8. Rückständige Gebiete und Erscheinungen.

Unter dem Begriff der Rückständigkeiten fassen wir alle diejenigen Gebiete und Erscheinungen des unwillkürlichen geistigen Lebens im Bereich der Vollkultur zusammen, die dem Gebiet der Willkür als etwas relativ Selbständiges gegenüberstehen und die dabei nicht den Charakter einer dauernden inneren psychologischen Notwendigkeit besitzen [1]. Durch die letztere Eigentümlichkeit unterscheiden sich von ihnen die Gebiete der Sprache und der Sitte. Derartige Rückständigkeiten treten uns teils als etwas Pathologisches in Gestalt der Geistesstörungen, teils als etwas Normales entgegen. Im letzteren Falle haben wir zu unterscheiden zwischen vorübergehenden Erscheinungen, wie wir sie in Gestalt starker, die Kontinuität der Vollkultur unterbrechender Affekte antreffen, und zwischen dauernden Zuständen. Die letzteren wiederum zerfallen in individuelle und sociale Erscheinungen, sofern einerseits die Kindheit, andererseits das ganze geistige Leben der unteren Volksschichten hierher gehört.

Von Interesse ist dabei überall die Frage, wie sich diese Erscheinungen zum geistigen Leben der Naturvölker verhalten. Müssen wir auch eine gewisse Übereinstimmung von vornherein voraussetzen, so kann diese doch ein gewisses Mafs nicht überschreiten, da jene Zustände stets räumlich oder zeitlich von höheren Bewufstseinszuständen umgeben sind. Sie sind teils transitorischer und individueller Natur, teils beschränken sie sich auf gewisse Grenzen innerhalb der Gesamtheit. In der Thatsache, dafs die Gesamtheit als solche stets auf der Stufe der Vollkultur steht, ist es schon enthalten, dafs hier ein höheres Moment veredelnd einwirkt; es sind teils direkte psychische Einflüsse, teils die Wirkungen der socialen und wirtschaftlichen Institutionen der Vollkultur, die überall die Ähnlichkeit mit den Zuständen der Naturvölker nicht über eine gewisse Grenze hinauskommen lassen, deren genaue Feststellung ebenso interessant wie schwierig erscheint und hier unterbleiben mufs. Aus dem Gesagten ergiebt sich auch das Verhältnis dieses Gebietes zu dem Bereiche des willkürlichen

[1] Vgl. die Gliederung in Abschnitt 1 dieses Kapitels S. 289.

geistigen Lebens, in dem der Charakter der Vollkultur zur vollen Ausprägung kommt. Wie schon das Verhältnis der Naturvölker zu den Kulturvölkern teils unter dem Gesichtspunkte der Ähnlichkeit teils unter dem des Gegensatzes aufgefafst werden mufs, so auch die in Rede stehenden Verhältnisse. Am schärfsten erscheint das Verhältnis des Gegensatzes vielleicht bei den pathologischen Erscheinungen, den geistigen Störungen, ausgeprägt, doch warnen auch hier die leichten Spuren geistiger Abnormitäten, die in Gestalt zwangsmäfsiger Bewufstseinsvorgänge weit verbreitet sind, vor einer völligen Vernachlässigung des Gesichtspunktes der Ähnlichkeit. Übrigens sehen wir überall die Erhebung zum Gebiete des willkürlichen seelischen Lebens teils wirklich vor sich gehen, teils im Bereiche der unteren Stände wenigstens als eine sociale, in manchen individuellen Fällen sich verwirklichende Möglichkeit vorhanden. Jene Erhebungen zu dem vollen Charakter der Vollkultur, die wir auch bei den Naturvölkern als möglich voraussetzen müssen, werden hier fortwährend zur Thatsache, und sie vermögen so ein Licht zu werfen auf die Möglichkeit eines ähnlichen Vorganges bei den Naturvölkern.

Wenden wir uns nun zu den einzelnen Gebieten, so tritt uns zunächst bei den Geistesstörungen der Rückfall auf das Niveau des unwillkürlichen Lebens in Gestalt der Thatsache entgegen, dafs der Kern aller geistigen Störungen in der Verdrängung der apperzeptiven Vorstellungsverbindungen durch die associativen besteht — ein Vorgang, der sich uns teils in Gestalt der nach rein äufserlichen Associationen verlaufenden Vorstellungsreihen, teils in Gestalt des unverhältnismäfsigen Einflusses, den einzelne starke Affekte auf den ganzen Bewufstseinsverlauf ausüben, darstellt. Wie sehr hier in der That ein Abfall von der Höhe der Vollkultur stattfindet, ergiebt sich aus der Thatsache, dafs die komplizierten willkürlichen Bewegungen und Willensakte durchweg zuerst verschwinden, einfachere, mehr im Bereiche des Unwillkürlichen liegende dagegen erst später[1].

Dispositionen wie Spuren ähnlicher Vorgänge fehlen auch bei dem normalen Individuum nicht völlig. Künstlich kann der Abfall von der Höhe der Vollkultur bekanntlich durch die Hypnose hervorgerufen werden, deren psychischer Kern in einer künstlich hervorgerufenen Verengung des Bewufstseins besteht, vermöge deren die willkürlichen Bewufstseinsvorgänge zu Gunsten der unwillkürlichen unterdrückt werden[2]. Ferner haben wir die bekannten psychischen

[1] Richet, Maladies de la volonté S. 151.

[2] Wundt, Hypnotismus und Suggestion S. 49.

Zwangsvorgänge hier zu beachten, die uns teils in Gestalt zwangsmäſsiger Vorstellungen, teils in Form zwangsmäſsiger Affekte aufstoſsen und von denen z. B. die Zweifelsucht und die Grübelsucht bekannte und in leisen Spuren weit verbreitete Beispiele sind. Ja selbst in der ansteckenden Kraft, die das Gähnen und das Lachen besitzt, oder in dem Zwange, den die Schwindelvorstellung auf die meisten normalen Individuen ausübt, tritt uns auch im Bereich völlig normaler Bewuſstseinsvorgänge ein lehrreicher Fall entgegen, wo ein alter eingewurzelter psychischer Mechanismus über die Hemmungscentren des höheren Bewuſstseins siegreich triumphiert (vgl. S. 114).

Einen Triumph der Natur über die Kultur stellen auch jene Erscheinungen starker Affekte dar, in denen vorübergehend das geistige Leben von der Höhe der willkürlichen Vorgänge herabsinkt. Schon früher haben wir den Antagonismus zwischen starken Affekten und hoher Kultur erörtert, vermöge dessen starke Affekte geradezu als kulturfeindlich bezeichnet werden können. Erblicken wir selbst einen gebildeten Menschen in starkem Affekte, so sehen wir gleichsam den Stuck der Bildung von ihm abfallen, wir sehen, wie oberflächlich und dünn jene Schicht des willkürlichen seelischen Lebens ist, die sich verhüllend um die Grundmasse gelagert hat, deren Roheit in solchen Fällen wieder zu Tage tritt. Es sind besonders die um die sexuellen Affekte sich gruppierenden Erregungen und Leidenschaften, die mit ihren vielfach krassen, oft bis zum Selbstmord führenden Folgen uns inmitten unserer Vollkultur wieder einen Sieg der rohen Natur enthüllen. Das Gebiet des willkürlichen psychischen Lebens erscheint uns, wenn wir unseren gegenwärtigen Zustand unter dem Gesichtspunke der Entwicklungsgeschichte betrachten, gleichsam als ein spät aufgesetzter Oberstock, während wir in der tierischen Natur jener elementaren psychischen Funktionen noch ein Erbe früherer Zeiten zu tragen haben, das wir nur zu gern abschütteln würden. Es ist die Thatsache der Kontinuität und die Zweischneidigkeit dieser Thatsache, die sich uns auch hier wieder auf das lebhafteste aufdrängt; so wohlthätig, wie wir früher schon betont haben, und unentbehrlich für alles geschichtliche Leben auch der Zusammenhang der Generationen ist, so hemmend wirkt er doch im Sinne einer radikalen Abstreifung der Vergangenheit, indem er die Erlebnisse und Erwerbungen früherer Geschlechter bis in die fernste Zeit nachwirken läſst.

Die niederziehende Wirkung, die in der Thatsache der Kontinuität liegt, tritt uns auch in den psychischen Erscheinungen der Kindheit entgegen. Das allgemeine Gesetz der Entwicklungsgeschichte, daſs die jugendlichen Stadien des individuellen Lebens eine abgekürzte

Rekapitulation der Stammesgeschichte bilden, gilt bekanntlich in gewissen Grenzen auch für das psychische Gebiet. Gemäfs der Thatsache der Kontinuität mufs jedes einzelne Individuum zunächst einen dem Stadium der Naturvölker analogen Zustand durchlaufen. Die oft herangezogene Ähnlichkeit zwischen Kindern und Naturvölkern ist freilich keine unbeschränkte, da wir es auf der einen Seite mit individuellen, auf der anderen Seite mit socialen Erscheinungen zu thun haben. Ihre genaue Abgrenzung bei Seite lassend wollen wir nur auf das eine hinweisen, dafs dem kindlichen Bewufstsein der Ernst des Lebens und insbesondere der niederziehende Einflufs der wirtschaftlichen Schwierigkeiten fehlt. Die seelische Energie des Kindes bewegt sich vorwiegend in der Richtung einer spielenden Bethätigung. Da wir schon früher in der spielenden Energie eine Vorstufe für die organisierte Verwendung der seelischen Energie kennen gelernt haben, so erscheint unter diesem Gesichtspunkte das spätere Aufsteigen des Kindes zum Bewufstseinszustand des Erwachsenen, d. h. sein Aufsteigen zur völligen Erwerbung der Güter der Vollkultur, begreiflich. Der innere Zusammenhang zwischen dem Bewufstsein des Kindes und des vollentwickelten Mannes tritt hier mehr hervor als der Unterschied zwischen beiden.

Wenden wir uns jetzt zu den unteren Ständen, so bieten sich zur Abgrenzung dieses Begriffes zwei Gegensätze dar, der zwischen den gebildeten und den ungebildeten und der zwischen den besitzenden und den besitzlosen Klassen. Dem psychologischen Charakter unserer Betrachtung gemäfs benutzen wir den ersten Gegensatz, der sich mit dem zweiten im städtischen Leben ziemlich, bei der Landbevölkerung aber durchaus nicht deckt. Vorzugsweise haben wir übrigens bei dem Folgenden die bäuerliche Bevölkerung und das städtische Proletariat im Auge. Bei der Frage nach ihrer Ähnlichkeit mit den Naturvölkern ist auch hier zunächst die Thatsache des höheren Milieus zu beachten, welches in Gestalt rein psychischer Einflüsse wie socialer, rechtlicher und wirtschaftlicher Institutionen in Betracht kommt. Immerhin ist hier die Ähnlichkeit mit den Naturvölkern weit gröfser als in den vorigen Fällen. Würden wir die früher erörterten Unterschiede zwischen Natur- und Kulturvölkern noch einmal durchgehen, so würden wir in den meisten Fällen die in Rede stehenden Stände auf der Seite der Naturvölker stehen finden und zwar sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht. In letzterer Beziehung kommt hier die Unsicherheit der ganzen Lebensführung in Betracht, die namentlich den so leicht von der

Arbeitslosigkeit heimgesuchten städtischen Arbeiter bedrückt, und die auch mit festeren, aber sehr beschränkten Verhältnissen verknüpfte Unfähigkeit, die geistigen Güter der Vollkultur sich wirklich innerlich anzueignen, wobei wir nicht blofs an jene hohen Güter denken, welche im Bereiche der Kunst und Wissenschaft liegen, sondern auch an die Entfaltung der sittlichen Güter des täglichen Lebens, wie eines edleren Familienlebens, die ebenfalls an ein bestimmtes wirtschaftliches Niveau geknüpft sind. In subjektiver Hinsicht werden wir an die Naturvölker erinnert durch die Sorglosigkeit, welche diesen Ständen in engem Zusammenhange mit der Unsicherheit ihrer Existenz oder wenigstens der Hoffnungslosigkeit, ihr Niveau jemals zu erhöhen, durchweg eigen ist und z. B. in klassischer Weise in derjenigen Eigenschaft zu Tage tritt, nach der das Proletariat seinen Namen führt. Eng zusammen hängt damit die innere Unstetigkeit und Zusammenhanglosigkeit des ganzen Lebens. Auch die sexuellen Verhältnisse, nämlich das üppige Fortwuchern der Generationen aufserhalb und vor der Ehe, repräsentieren ein tieferes Kulturniveau. Wesentlich ist ferner das starke Solidaritätsbewufstsein und die Fähigkeit zu politischen Massenaktionen, die sowohl dem Bauernstande wie den städtischen Arbeitermassen eigen ist.

Am frappantesten sind die Überreste der mythologischen Denkweise. Am stärksten sind sie naturgemäfs erhalten in einsamen, von der modernen Kultur wenig berührten Gegenden, wie in manchen Gebirgsthälern u. dergl. Die mythologische Denkweise äufsert sich nicht blofs rein theoretisch in mancherlei Gespensterglauben, sondern auch praktisch, insbesondere auf dem Gebiete der Medizin. Betrachten wir z. B. die Besprechungen und Beschwörungen zur Vertreibung von Krankheiten, wie sie noch so vielfach üblich sind, so ergiebt sich aus ihnen, „was für eine bedeutende Rolle auch heute noch in der Volksmedizin die animistische Auffassung der Krankheiten als dämonischer Wesen spielt und wie unendlich gering in dieser Beziehung die Grenzscheide zwischen den civilisierten Völkern und den Naturvölkern ist. Immer mehr und mehr wird es klar, wie wenig wir uns in unseren Gedankengängen von ihnen unterscheiden und wie namentlich in Bezug auf die medizinischen Anschauungen das niedere Volk noch immer ein Naturvolk ist“ [1]. Selbst die Anthropophagie kehrt in diesem Zusammenhange hier wieder. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts wurde in Bayreuth ein Mann hingerichtet, weil er acht schwangere Frauen ermordet, ihren Leib aufgeschnitten

[1] Max Bartels in der Zeitschrift für Volkskunde II, 40.

und die noch zuckenden Herzen der Kinder aufgegessen hatte in der Hoffnung, so die Fähigkeit zum Fliegen zu gewinnen[1]. Freilich erstrecken sich diese Rückständigkeiten nicht blofs auf die niederen Stände. Besprechungen von Krankheiten kommen noch jetzt in gebildeten Familien vor. Von den acht Bänden „des alten Schäfer Thomas seine Geheim- und Sympathiemittel“, die in Altona 1858 erschienen, wurden in wenigen Jahren 40 000 Exemplare abgesetzt[2]. Welche Menschenmassen ein Schäfer als Arzt zu fesseln vermag, haben wir noch jüngst erlebt. In einer bedeutenden Stadt Bayerns wurde ebenso die gerichtliche Untersuchung gegen den als Wunderdoktor thätigen Abdecker wieder eingestellt, weil viele Personen in sehr hoher Stellung in die Sache verwickelt waren[2].

Eine genauere Betrachtung mufs zwischen der Landbevölkerung und der proletarischen Stadtbevölkerung unterscheiden. Die Unterscheidung ist rein psychologisch gemeint und deckt sich nicht ganz mit der räumlichen, da auch die ärmere Landbevölkerung dem städtischen Proletariat immer ähnlicher wird. Die Landbevölkerung geniefst, soweit sie noch völlig sefshaft und mit ihrer Herrschaft fester verknüpft ist, vor der proletarischen Stadtbevölkerung den Vorzug einer gröfseren Sicherheit ihrer allerdings oft tiefstehenden Lebensführung. Erhebt sie sich in diesem Punkte über die Naturvölker, so gleicht sie ihnen dafür in gewissen Grenzen in der mythologischen Denkweise, die auch ihr bekanntlich noch in ausgedehntem Mafse eigen ist und zu so vielen Parallelen mit dem Denken der Naturvölker Anlafs giebt. Die Bezeichnung Aberglaube, die man dieser Denkweise hier bekanntlich giebt, hat im Zusammenhange unserer Betrachtung eine tiefere Bedeutung, an die uns der lateinische und der englische Ausdruck (superstities, superstition) erinnern. In ihnen ist der Begriff der Rückständigkeit klar ausgesprochen, den die deutsche Sprache in dem Worte nicht ausgedrückt hat. Wir können demgemäfs den Aberglauben definieren als diejenige mythologische Denkweise, welche eine Rückständigkeit repräsentiert. Neben dem Aberglauben ist es die tiefer eingewurzelte Herrschaft der Sitte und das ausgedehnte Vorkommen von Volkssprichwörtern und Volksrätseln und stellenweise von Volksliedern, welche uns ebenfalls an die Natur-

[1] Carl Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters S. 279. Andere Beispiele bei R. Andree, Die Anthropophagie S. 11.

[2] Felix, Geschichte des Eigentums III, 360. Einige frappante Beispiele von modernem Aberglauben hat R. Andree zusammengestellt: Globus Bd. 65 S. 246.

völker erinnern und mit dem gröfseren Zurücktreten des Einzelnen gegenüber der Gesamtheit eng zusammenhängen [1].

Diese Parallelen mit den Naturvölkern fallen bei dem städtischen Proletariat hinweg. Dafür stofsen wir hier auf andere Schattenseiten. Ein weites Gebiet des unwillkürlichen seelischen Lebens, teils das eben erwähnte Gebiet der Volkssitten, Volkssprichwörter u. s. w., teils dasjenige Gebiet, welches dem Verwachsensein mit einem festen Boden entspringt, ist bei ihm zerstört. Der häufige Wechsel des Wohnsitzes, die Auflockerung des Familienlebens, der geringe Zusammenhang zwischen den aufeinander folgenden Generationen hat hier eine Individualisierung hervorgerufen, die, weil vermöge des niederen wirtschaftlichen Niveaus die höheren Güter der Vollkultur von ihm doch nicht ergriffen werden können, einen vorwiegend negativen Charakter hat und als Atomisierung oder Entwurzelung bezeichnet werden kann. Darin liegt schon angedeutet, dafs das städtische Proletariat in seinem ganzen psychischen Charakter — ebenso wie bekanntlich vielfach in seinem körperlichen Habitus — einen pathologischen Anstrich hat. Denselben Eindruck gewinnen wir in verstärktem Mafse, wenn wir erwägen, welche Elemente der eigentlichen Vollkultur von ihm vorzugsweise ergriffen werden. Ihr eigenes Leben wie persönliche Dienstverhältnisse bringen die Proletarier vorwiegend mit den äufseren und rein technischen Seiten unserer Kultur in Berührung. Der mechanische Kulturapparat wird von ihnen ergriffen, ohne dafs sie seinen tieferen Gehalt zu erfassen vermögen. Welche Gefahr für die ganze Existenz unserer Vollkultur in einer so einseitigen und pathologischen Entwicklung liegt, werden wir sogleich erörtern.

Zuvor sei hier im Gegensatze zur Masse der Ungebildeten auf die Masse der Gebildeten noch ein Blick geworfen. Es bietet sich uns nämlich hier die Gelegenheit, den Begriff der Bildung, der sonst durchweg im streng individualistischen Sinne definiert zu werden pflegt, in einem mehr socialpsychologischen Sinne zu erörtern und in den grofsen Zusammenhang des geistigen Lebens der Gesamtheit einzureihen. Da sich nur innerhalb des Kreises der Gebildeten der volle Charakter der Vollkultur entfaltet, so können wir die Bildung als die individuelle Aneignung des Wesens der Vollkultur bezeichnen, und zwar gilt diese Definition sowohl für das theoretische wie für das praktische Leben. In beiden handelt

[1] Belege dafür, allerdings ohne den Seitenblick auf die Naturvölker, in der Charakteristik des Bauernstandes bei Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft.

es sich um eine teilweise Verdrängung der unwillkürlichen Bewuſstseinsvorgänge durch willkürliche. Auf theoretischem Gebiete tritt uns dies entgegen in der Verdrängung associativer durch apperzeptive Vorstellungsverknüpfungen, in dem Herausbilden einer streng logischen, wissenschaftlichen Denkweise, welche in scharfem Gegensatze zur Neigung der unteren Volksschichten zu einer mythologischen Betrachtung der Dinge steht. Auf praktischem Gebiete äuſsert sich die Bildung negativ in der Beherrschung der unwillkürlichen Willensakte und elementaren Triebe, in der Herausbildung von Hemmungsvorgängen ihnen gegenüber; positiv in der Fähigkeit, nach höheren Normen zu handeln, und zwar sowohl in individueller wie in socialer Hinsicht. In individueller Hinsicht handelt es sich um die Herausbildung allgemeiner Principien und individueller sittlicher Grundsätze. In socialer Hinsicht aber handelt es sich um die Aneignung jenes früher beleuchteten socialen Selbstbewuſstseins der Kulturvölker, vermöge dessen der Kern der Welt in dem geistigen Elemente und die Aufgabe des menschlichen Lebens in der Herausbildung geistiger Werte erblickt wird. Miſst man an diesem aus der geistigen Entwicklung der Gesamtheit entlehnten Maſsstabe die sonst wohl üblichen Definitionen und herrschenden Vorstellungen von dem Wesen der Bildung, so wird man durch ihre Unbestimmtheit und Verschwommenheit an die auch bei uns noch so vielfach vorhandenen Nachwirkungen der mythologischen Denkweise erinnert, die die Zusammenhanglosigkeit und Planlosigkeit des eigenen Bewuſstseins gern nach auſsen zu projicieren pflegt. So lassen auch die Erörterungen über das Wesen der Bildung vor allem die Aufstellung eines einzigen einheitlichen und alles umfassenden Merkmales vermissen — eine Thatsache, in der der Mangel an eigener innerer Geschlossenheit und Einheitlichkeit des geistigen Lebens, wie sie nur auf der Stufe einer hohen Bildung vorhanden ist, nach auſsen hin projiciert erscheint. Die Verirrungen, deren sich die üblichen Vorstellungen schuldig machen, bestehen teils darin, daſs sie den Begriff der Bildung nicht generell, sondern speciell, vor allem aber darin, daſs sie ihn nicht aktuell, sondern substantiell fassen, daſs sie mit anderen Worten das Wesen der Bildung nicht in einer bestimmten Beschaffenheit und Richtung des ganzen geistigen Lebens, sondern in einer Anzahl von einzelnen Thatsachen, von einzelnen Kenntnissen und einzelnen Fertigkeiten erblicken. Wie selbst die Entwicklung unseres höheren Schulwesens noch unter dieser Verirrung leidet, bedarf keines Wortes. Über jene in der „Gesellschaft“ beliebten Auffassungen vollends, welche das Wesen der Bildung in eine Reihe einzelner äuſserlicher Kenntnisse

und äuſserlicher Fertigkeiten setzen, von denen keine der Attribute der Oberflächlichkeit und der Zusammenhanglosigkeit entbehren darf, verlieren wir hier kein Wort; diese Vorstellungen treffen nicht die Bildung, sondern ein trauriges Zerrbild der Bildung, dessen sociales Analogon nicht die Vollkultur, sondern die Halbkultur mit ihrer rein äuſserlichen Leistungsfähigkeit und ihrer inneren Barbarei sein würde.

Fragen wir zum Schluſs nach dem Verhältnis, in dem die beiden groſsen Schichten der Bevölkerung innerhalb der Vollkultur, die Masse der Gebildeten und die der Ungebildeten, zu einander stehen, so können wir von dem allgemeinen Doppelverhältnis ausgehen, das uns hier überall entgentritt, dem Verhältnisse sowohl des Gegensatzes wie der Verwandtschaft. Wir haben schon früher bei den Erörterungen über die Frage des aufsteigenden Bevölkerungsstromes die Anschauung ausgesprochen, daſs die unteren Schichten mit ihrer unverbrauchten geistigen Frische einen Reservefonds für unsere höhere Kultur darstellen, aus dem die von den Wirkungen der voll entfalteten Vollkultur geschwächten und zerrütteten Träger derselben sich immer neu rekrutieren[1]. Andererseits kann aber in der Existenz der unteren Schichten, wenn man die Dinge unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes betrachtet, eine Gefahr erblickt werden wegen der inneren Kluft, die sich hier innerhalb einer und derselben Gesellschaft aufthut, und deren Bestehen eine fortwährende Quelle der Unzufriedenheit und des Klassenhasses sein muſs. Man macht sich nicht immer hinreichend klar, wie tief in der That diese Kluft ist. Man möchte es fast optimistisch und den wahren Sachverhalt verschleiernd nennen, wenn man überhaupt noch bei unseren Kulturstaaten von einem einzigen Volke spricht. Daſs es wirklich ein solches ist, erlebt man bei uns nur noch in den Zeiten groſser nationaler Erregungen, vor allem in Kriegszeiten. Nur im sauren Ernst, nicht mehr in heiteren Festen kommt diese Einheit noch zum Durchbruch. Denn im Bereiche der letzteren wenden sich die Gebildeten immer mehr von den Ungebildeten ab, deren alte Volksbelustigungen und Volkssitten zerstört werden, um einer allgemeinen rohen Formlosigkeit Platz zu machen. Faſst man das Zahlenverhältnis dabei ins Auge, so erscheint die höhere Geisteskultur bei uns noch gleichsam wie eine Reihe isolierter kleiner Inseln, die sich aus der Masse der ungebildeten Schichten an einzelnen Stellen erheben und fortgesetzt von deren niederziehender Kraft mit der Gefahr des Unterganges bedroht sind. Unter dem Eindruck solcher Erwägungen schrieb ein französischer Philosoph und Staatsmann die

[1] Abschnitt 4b dieses Kapitels S. 307—310.

freilich recht trübe und pessimistisch klingenden Worte: le fond de la population n'a que peu de points communs avec sa surface; c'est un abîme au-dessus duquel la civilisation est suspendue, et les eaux profondes et immobiles, dormant au fond du gouffre, se montreront un jour irresistibles . . . Les paysans nous regardent presque comme des ennemis. Ils n'entendent rien à notre civilisation, ils n'y contribuent pas de leur gré, et en tout, qu'ils le peuvent, ils se croient autorisés à profiter de ses désastres . . . Notre civilisation est comparable à ces îlots temporaires poussés au-dessus des mers par la puissance des volcans sous-marins. Livrés à l'action destructive des courants et abandonnés de la force, qui les avait d'abord soutenus, ils flechissent un jour et vont engloutir leur débris dans les domaines des flots conquérants[1]. Man kann diese Worte übertrieben und einseitig finden, jedoch ohne dafs man leugnen kann, dafs auch heute noch die Gefahr einer Vernichtung der Blüte unserer Kultur durch die unteren Volksschichten und ihren Klassenhafs vorhanden ist. Die Existenz und die weite Herrschaft der Socialdemokratie legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, und von der Möglichkeit einer blutigen Auseinandersetzung abgesehen scheint ein friedlicher Ausgleich der entgegengesetzten Klasseninteressen kaum denkbar, ohne dafs in einem etwaigen socialistisch gefärbten Zukunftsstaate die höheren geistigen Interessen und Regungen eine bedeutende Abschwächung erfahren würden, und das allgemeine geistige Niveau zu Gunsten der tieferen Elemente bedeutend sinken würde.

Die beiden Gesichtspunkte der Verwandtschaft und des Gegensatzes lassen sich auf die beiden Gruppen der unteren Bevölkerungsklassen, auf die Land- und Stadtbevölkerung nicht gleichmäfsig anwenden, verteilen sich vielmehr auf beide im Sinne einer jeweilig vorwiegenden Berechtigung der Anwendung. Die Landbevölkerung besitzt neben dem Charakter der Roheit den der Ursprünglichkeit und Frische mehr als das städtische Proletariat, das wir schon oben als eine pathologische Erscheinung gekennzeichnet haben. Repräsentiert uns so die Landbevölkerung mehr die Hoffnung auf ein künftiges Aufsteigen und eine Erneuerung des Substrates der Vollkultur, so knüpfen sich vorwiegend an das städtische Proletariat jene pessimistischen Betrachtungen über die innere Dauerhaftigkeit unserer Kultur. Diese Masse hat, wie schon betont, sich vorwiegend den äufseren Kulturapparat ohne seinen inneren Gehalt angeeignet. So sehr dieser Kulturapparat nach seiner Entstehung, wie wir später noch zu zeigen

[1] Gobineau, Essais sur l'inégalité des races humaines I, 167.

hoffen, auch einen sittlichen Charakter trägt, indem nicht blofs die Kraft des Verstandes, sondern auch sittliche Fähigkeiten zu seiner Erzeugung erforderlich waren, so sehr ist er doch einmal geschaffen an sich von der Existenz einer sittlichen Gesinnung unabhängig und indifferenter Natur. Er kann, wie die modernen Dynamitattentate zeigen, ebensowohl im schlechten, wie im guten Sinne angewendet werden. Die innere Roheit und Barbarei, die innerhalb der unteren Stände herrscht, unterscheidet sich von derjenigen der Naturvölker nicht blofs dadurch, dafs sie unter der veredelnden Einwirkung eines höheren socialen Milieus steht, sondern auch dadurch, dafs ihr ein ausgebildeter Kulturapparat zur Verfügung steht. Mit diesem Hilfsmittel ausgerüstet kann sie dem Bestehen unserer Kultur jederzeit doppelt gefahrvoll werden.

9. Rationalisierung und Mechanisierung.

> Es giebt keine Lehre der Vernunft, die es ertragen würde, vom Verstande gelehrt zu werden.
>
> Emerson.
>
> Wir sprechen, wenn wir jung und unwissend sind, mit ungeschickten dürftigen Worten, aber mit Blicken und Geberden und mit der ganzen Menschengestalt eine Sprache, der alle guten Genien beistehen und ihr Ohr leihen, die eben darum von Herz zu Herzen geht. Und wenn wir zuletzt die Sprache in unserer Gewalt zu haben glauben, geschieht es, dafs wir ihre Automaten und Narren sind, dafs wir durch edeltönende Redensarten von der Sache der Begeisterung abkommen. Bogumil Goltz.

Zwischen den beiden Schichten des willkürlichen und des unwillkürlichen seelischen Lebens findet im Bereiche der Vollkultur ein fortgesetzter Austausch statt, derart, dafs bald Gebilde aus dem einen Gebiete sich in das andere erheben, bald Gebilde des letzteren in das erstere hinuntersinken. Diese beiden Vorgänge bezeichnen wir als Rationalisierung und Mechanisierung, wobei der letztere Ausdruck zunächst in einem specifischen Sinne genommen ist; denn man wird zunächst ja unter Mechanisieren das Verblassen der seelischen Vorgänge und die Abnahme ihrer Lebhaftigkeit bis zur völligen Bewufstseinslosigkeit verstehen. Wir werden im Folgenden den Begriff sowohl in diesem weiteren als in jenem engeren Sinne gebrauchen. Bei dem Ausdruck Rationalisierung haben wir vor allem das Moment der Zweckmäfsigkeit, der planmäfsigen Berechnung im Auge. Auch hier können wir aufser dem engeren Sinne, der sich auf die Erhebung unwillkürlicher Vorgänge auf die Stufe von willkürlichen bezieht, einen weiteren unterscheiden, der sich auf solche Wandlungen von

Bewufstseinsvorgängen erstreckt, die den Charakter der Zweckmäfsigkeit und ökonomischen Abkürzung an sich tragen. In diesem letzteren, weiteren Sinne hat man z. B. darauf aufmerksam gemacht, dafs die Entwicklung der menschlichen Sprache in gewissem Grade einen rationalistischen Charakter besitzt, falls man sie mit der Sitte vergleicht. Die Sprache, die ursprünglich von einem unökonomischen Luxus von Geberden begleitet war, hat im Laufe ihrer Entwicklung diese überflüssige Begleitung immer mehr abgestreift und ist in diesem Sinne ökonomischer geworden, während die Sitte mit ihrer Fülle von Formen, deren Zweckmäfsigkeit sich nur in einzelnen Fällen behaupten läfst, ihren ursprünglichen unökonomischen Charakter unverändert bis in die Gegenwart beibehalten hat.

Der Vorgang der Rationalisierung drängt sich uns schon auf bei Betrachtung der Verschiedenheit der Verhältnisse, welche die Erzeugnisse des seelischen Gesamtlebens auf den verschiedenen Kulturstufen darbieten. Wir sehen nämlich, wie die Vollkultur hier überall, allerdings in sehr verschieden starken Graden, eine Rationalisierung vornimmt. Bei der Sprache tritt uns eine Rationalisierung im weiteren Sinne schon in denjenigen Vorgängen entgegen, welche man als Kodifizierung der Sprache bezeichnen könnte, nämlich in ihrer schriftlichen Fixierung und in der Aufstellung fester Regeln über ihre Grammatik, ihre Schrift und ihren Satzbau. Darüber hinaus erheben sich nur vereinzelte Vorgänge, wie z. B. gegenwärtig der Kampf gegen die Fremdwörter. Noch spröder erweist sich die Sitte, die sich wohl verdrängen und ertöten, aber nie rationalisieren läfst. Ganz anders das Recht, bei dem wir sogar zwei verschiedene Stufen der Rationalisierung zu unterscheiden haben, nämlich seine Kodifizierung in Gestalt von Gesetzbüchern und seine Systematisierung in Gestalt seiner wissenschaftlichen Durcharbeitung. Die eigentliche Kodifizierung des Rechtes ist auf die Stufe der Vollkultur beschränkt; denn die Kodifizierungen, die wir bei den Halbkulturvölkern finden, können nur im weiteren Sinne als solche bezeichnet werden, sofern daneben das Gewohnheitsrecht und die mündliche Tradition eine viel gröfsere Rolle spielen als bei uns. Ebenso wie das Recht erfährt die Religion auf der Stufe der Vollkultur eine Kodifizierung in Gestalt der Herausbildung von Dogmen und festen Vorschriften über die Ceremonien und Ritualien. In allen diesen Fällen wird an Stelle unwillkürlicher, triebartiger, von den individuellen Umständen eingegebener Motive eine feste Norm in Gestalt bestimmter Regeln gesetzt, welche einer Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, einem Abwägen zwischen verschiedenen Motiven, kurz willkürlichen Bewufstseinsvorgängen ent-

springen. — Ebenso wie auf dem Gebiete des seelischen Gesamtlebens läfst sich die Rationalisierung auf dem Gebiete der individualpsychologischen Vorgänge verfolgen; doch müssen wir diese Seite der Sache für eine spätere Betrachtung aufheben[1].

Wenden wir uns nun zu der Mechanisierung, so ist diese, wenn wir den Begriff zunächst im weiteren Sinne fassen, nicht auf die Stufe der Vollkultur beschränkt. So läfst die Sprache auf allen Stufen fortwährend die Wirksamkeit der Mechanisierung erkennen, sofern häufig gebrauchte Wörter und Wortteile sich immermehr abnutzen und immermehr ihre Selbständigkeit verlieren und mit anderen zu einer Einheit verschmelzen, was auf einem Verblassen ihres ursprünglich selbständigen Sinnes beruht. Am stärksten äufsert sich diese Mechanisierung aber im Bereiche des Gefühlslebens. Schon die individuelle Erfahrung lehrt ja, dafs häufig wiederholte Vorgänge von immer schwächer werdenden Gefühlen begleitet werden, dafs ihr Gefühlston schliefslich bis auf Null herabsinkt. Eine ähnliche Mechanisierung ist auch im Leben der Gesamtheit bei den aufeinanderfolgenden Generationen wirksam. Die erste Generation anregend, wirkt eine Idee auf die folgenden, welche sie schon von frühauf mit allmählich stumpfer werdenden Sinnen vernommen haben, schwächer und hört endlich ganz auf zu wirken. In diesen Vorgängen ist das Mechanisieren im Bereiche der Kunst begründet, das uns so häufig in Gestalt eines bestimmten Stiles entgegentritt und für das z. B. die ägyptische Kunst ein lehrreiches Beispiel bietet. Überall können wir im Laufe der Generationen im Gebiete einer Kunstrichtung die beseelte Natur immer mehr durch eine seelenlose Konvention verdrängt sehen; überall erfolgt jene Abstumpfung des Gefühls, die das Verständnis für das Wiedergegebene zugleich mit der Begeisterung für die Sache schwinden läfst und die Ausübung der Kunst mehr zu einer mechanischen Sache macht. Dasselbe Schauspiel im Bereiche des religiösen Lebens. Wenn die religiösen Regungen innerhalb der Halbkulturvölker ebenso rasch aufflammen wie wieder verlöschen, so beruht das, wie wir schon oben erörtert haben[2], auf derselben Abstumpfung des Gefühls. Wir haben dabei schon oben gesehen, welchen Vorzug die Vollkultur vor der Halbkultur besitzt vermöge der Thatsache der Entwicklung, welche den Inhalt, an den sich jene Gefühle knüpfen, fortwährenden Wandlungen unterworfen sein läfst und damit auch einen entsprechenden Wechsel der Gefühle unterhält,

[1] Kapitel VI, Abschnitt 2.

[2] Kapitel III, Abschnitt 7 S. 190.

der diese vor einem raschen Erlöschen bewahrt. Damit hängt jene Stetigkeit eng zusammen, welche die Vollkultur vor der Halbkultur voraus hat. Freilich ist auch dieser Vorzug nur ein relativer, denn auch die Vollkultur besitzt gewisse Schranken in der Plasticität ihrer Ideale. Erstarrung greift hier zwar weniger dauernd, aber oft vorübergehend Platz, daher auch ihr geistiges Leben zwar keine so starke Unstetigkeit, aber oft einen wechselnden Rhythmus von Ruhe und Bewegung erkennen läſst, wie ihn z. B. in der Geschichte des religiösen Lebens der Gegensatz zwischen der Reformation und der Aufklärung zeigt. Die Ideale wandeln sich hier oft zu langsam, als daſs jene Abstumpfung verhindert werden könnte, und endlich kann sie auch durch einen hinreichend raschen Wandel, dem doch bestimmte Grenzen gesetzt sind, nicht immer völlig vermieden werden. Hat die Fülle möglicher Abwandlungen auf einem Gebiete sich einmal erschöpft, so muſs auch hier Erstarrung eintreten. Schon Roscher leitet daher den möglichen Verfall der Vollkultur von einer Abnutzung ihrer Ideale ab[1].

Wenden wir uns jetzt zur Mechanisierung im engeren Sinne, so hängt diese eng mit der Rationalisierung im engeren Sinne zusammen. Die Mechanisierung im engeren Sinne setzt ja meist eine vorhergegangene Rationalisierung voraus, und die letztere verfällt umgekehrt fortwährend dem Schicksal der Mechanisierung, so daſs beide so eng miteinander verknüpft sind wie der auf- und der absteigende Ast einer Parabel. Zwei Gründe können wir für diese enge Verknüpfung angeben; erstens die Forderung der Kompensation, welche der Ökonomie des geistigen Lebens entspringt und für jede Vermehrung der willkürlichen Bewuſstseinsvorgänge an anderer Stelle eine entsprechende Entlastung des Bewuſstseins, für jedes Steigen des geistigen Niveaus in einem Gebiete ein Sinken in einem anderen verlangt oder wenigstens herbeizuführen bestrebt ist. Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet uns der Wechsel, den die Beschaffenheit der Sprache im Laufe der Kulturentwicklung erfahren hat. Je mehr sich die Vollkultur entwickelt, desto mehr sehen wir ihre formale Fülle abnehmen und eine Verarmung der Formen eintreten — wie uns am besten das moderne Englisch zeigt —, die eine unvermeidliche Schattenseite ihrer gesteigerten geistigen Entwicklung und Leistungsfähigkeit zu sein scheint. Je mehr sich die seelische Energie dem sachlichen Inhalt der Sprache zuwendet, desto mehr vermeidet sie jeden unnötigen Luxus im Bereiche der Formenfülle. Ein zweiter

[1] Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie, 18. Aufl. § 264.

Grund für jenen engen Zusammenhang aber liegt in der Verengung des seelischen Lebens, welche die Rationalisierung stets mit sich führt, indem sie an die Stelle einer Reihe verschiedener Möglichkeiten, einer Reihe je nach den jeweiligen Verhältnissen verschieden ausfallender Bewufstseinsvorgänge und triebartiger Handlungen ein ganz bestimmtes, planmäfsiges Verfahren setzt. Indem sie also an die Stelle eines weiten Gebietes, über das alle möglichen beliebigen Wege von einem Ende zum anderen führen, ein bestimmtes Geleis setzt, längs dessen alles Handeln erfolgen mufs, dämmt sie die Bewufstseinsvorgänge in engere Grenzen ein und führt so eine Wiederholung derselben oder wenigstens nahe verwandter Bewufstseinsvorgänge herbei, die an sich der Mechanisierung günstig ist.

So erklärt sich der enge Zusammenhang zwischen Rationalisierung und Mechanisierung, der uns an den Zusammenhang zwischen dem aufsteigenden und dem absteigenden Aste der Parabel erinnert, von denen ja auch der eine im Scheitelpunkte unmittelbar in den anderen übergeht. — So sehen wir im Bereiche des Rechtes mit jener Rationalisierung, welche in der Anwendung des kodifizierten Rechtes besteht, Hand in Hand sofort auch eine Mechanisierung gehen, die als der geschäftsmäfsige Betrieb des Rechtes oft genug beklagt wird, aber die unvermeidliche Kehrseite seiner Rationalisierung bildet, weil die Schaffung fester Formen für das juristische Denken und Urteilen dieses in so enge Grenzen einschliefst, dafs die Gefahr eines mechanischen Betriebes doppelt nahe gerückt ist. Unvermeidlich drängt sich uns dabei der Gedanke an eine der traurigsten Erscheinungen des modernen Lebens, an den Zopf der Bureaukratie, auf. Der Kultus des Schemas und des Buchstabens, die gedankenlose Pedanterie mit ihrem trostlosen Afterideal der Korrektheit scheinen eine unvermeidliche Schattenseite jeder Verwaltungsthätigkeit zu bilden. Wie sehr ferner im religiösen Leben gleichfalls beide Vorgänge sich berühren, werden wir später ausführlich erörtern[1]. Hier sei die Gefahr, die in der Kodifizierung der Religion besteht, weil mit der Schaffung fester Formen für den religiösen Glauben und das religiöse Ceremoniell die Gefahr der gedankenlosen Nachahmung und Wiederholung doppelt nahe gerückt ist, nur an zwei Beispielen erläutert. In der Geschichte des Volkes Israel bedeutete die Einführung des mosaischen Gesetzbuches im Jahre 621 den Punkt in der Entwicklung seines religiösen Lebens, wo der aufsteigende und absteigende Ast der Parabel sich berühren. Hat dieses Gesetzbuch

[1] Abschnitt 12 in diesem Kapitel, S. 373—376.

auch einen Teil der Errungenschaften der religiösen Entwicklung Israels für alle Zeiten sichergestellt, so hat es doch ebenso auch die lebhafte Kraft, welche bisher darin wirkte, lahmgelegt. Denn das Gesetz erzeugt mit ebensolcher Notwendigkeit Scheinheiligkeit und Haften an der äufseren Form, wie die Propheten Reinheit der Gesinnung und wahre sittliche Empfindung gefordert hatten[1]. Und ebenso tritt uns in der Geschichte der griechischen Religion in der orphischen Theologie der Kulminationspunkt entgegen, bei dem das bisherige Aufwärts unvermeidlich in ein Abwärts übergeht. War auch die religiöse Fixierung, wie sie in jener Theologie enthalten ist, das Ergebnis eines kühnen und vorwärtsdringenden Denkens, so wendete diese doch mit dem Moment, wo sie zur Herrschaft gelangt war, ihre Intelligenz nach rückwärts und zog dem Denken eine feste Grenze[1]. Derselben Gefahr sehen wir heute im modernen Leben unser höheres Schulwesen ausgesetzt, wo mit der starken Betonung des pädagogischen Momentes und den verstärkten Bemühungen um eine durchgängige Rationalisierung des Unterrichts die Gefahr seiner Mechanisierung, die Gefahr des Haftens an äufserlichen Regeln, die Gefahr des Erkaltens des Eifers und der Wärme unvermeidlich verknüpft ist. Am deutlichsten aber wird der in Rede stehende Zusammenhang bei einem Blick auf die moderne Technik, weil hier die beiden Gebiete der Rationalisierung und Mechanisierung sich auf verschiedene Individuen verteilen. Selbst aus einer angestrengten Rationalisierung hervorgegangen, wirkt doch die ganze Technik auf alle diejenigen, welche die untergeordneten Verrichtungen in ihrem Bereich vorzunehmen haben, im höchsten Grade lähmend und geistig verengend. Es giebt gewifs kein einseitigeres Geschöpf als den Fabrikarbeiter unserer Tage, der täglich dieselben Griffe auszuführen und dieselben Verrichtungen an denselben Maschinenteilen vorzunehmen hat. Endlich wollen wir denselben Zusammenhang nochmals an der Sprache erläutern. Die Sprache beruht an sich schon auf einer Art Rationalisierung des Denkens, sofern sie nämlich zu einer Isolierung der einzelnen durch die Sprache wiederzugebenden Vorstellungen im Bewufstsein nötigt; fördert sie so das geistige Leben, so wirkt sie doch andererseits auf dessen Regsamkeit wieder lähmend ein, indem sie dem Denken des Einzelnen von vornherein bestimmte Richtungen anweist, ihn von Anfang an mit seinem Geiste in ihre Formen und Bahnen hineinzwängt und nötigt, mit seinen Gedanken sich in diesen festen Geleisen zu bewegen. Fordert der Gebrauch

[1] Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I, 573. II, 749.

des einzelnen Wortes auch zunächst die wohlthätige Anstrengung einer Isolierung der Vorstellung, so verleitet er doch auf die Dauer zur gedankenlosen Verwendung desselben. Der Einzelne unterliegt zu leicht der Gefahr, die Sprache für sich denken zu lassen, umsomehr als diese Gefahr an sich wegen der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der einzelnen Worte von vornherein sehr grofs ist.

Durch die Mechanisierung werden unausgesetzt willkürliche Bewufstseinsvorgänge in das Bereich des Unwillkürlichen herabgezogen. Es bildet sich so eine neue, gleichsam sekundäre Schicht des Unwillkürlichen im Bewufstsein, welche zur primären und ursprünglichen Schicht des Unwillkürlichen in einem scharfen Gegensatz steht. Wir gewahren diesen Gegensatz bei der Betrachtung der Erzeugnisse des seelischen Gesamtlebens und der Surrogate, die im Bereiche der Vollkultur in Gestalt volkstümlich gewordener Redewendungen, Melodien u. dgl. häufig an ihre Stelle treten. Derartige Gebilde sind ja ebenfalls sekundäre Erzeugnisse der Gesamtheit, und sie verraten stets noch etwas von ihrem früheren individuellen Ursprung in dem eigentümlichen Charakter der Willkür, den sie nicht ganz abstreifen, und der z. B. der launenhaften Mode im Gegensatze zu der beharrenden Sitte in der stärksten Weise aufgeprägt ist. In anderen Fällen besteht der in Rede stehende Unterschied vornehmlich darin, dafs bei den sekundären Erzeugnissen das unwillkürliche Handeln vom Intellekt, von bestimmten Regeln und Formeln, im primären Gebiete aber vorwiegend vom Gefühle geleitet wird. Zur Begründung erinnern wir nur an den Unterschied zwischen der gefühlsmäfsigen Rechtsprechung, die auf dem Gewohnheitsrechte beruht, und der mechanisierten geschäftsmäfsigen Rechtsprechung der Vollkultur, welche bestimmte Formeln und Regeln schablonenmäfsig handhabt, oder an den Unterschied zwischen den lebendigen Regungen einer blofsen Gefühlsreligion, wie sie bei den Naturvölkern vorwaltet, und einer mechanisch gepflegten kodifizierten Religion mit ihren festen Formeln und Apparaten. Denselben Eindruck unberechenbarer Willkür erwecken bisweilen gedankenlose Erzeugnisse des bureaukratischen Mechanismus, denen das lebendige Gefühl wie vor Entsetzen gelähmt gegenübersteht.

Fassen wir noch einmal den engen Zusammenhang zwischen Rationalisieren und Mechanisieren ins Auge, so verkörpert sich uns dieser Zusammenhang in dem einen Begriff der Form, in dem sich beide Vorgänge ebenso eng berühren, wie im Scheitelpunkt der Parabel ihre beiden Äste. Als eine Vorstufe der freien Form im Bereich des rein unwillkürlichen Lebens kann die gebundene Sitte

bezeichnet werden. Auch sie zeigt bereits, unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäfsigkeit betrachtet, einen zwiespältigen Charakter. Sie wirkt erziehend und fördernd durch ihre zähmende und bändigende Kraft, die den brutalen Egoismus des Einzelnen bricht. Aber ihre Pflege der sittlichen Güter des Lebens trägt einen äufserlichen und mechanischen Charakter, mit dem sich der hartnäckige Egoismus nur zu leicht abfinden kann, und an ihrer Starrheit scheitert viel edleres Wollen. Ähnlich kann die Form einen erziehenden und fördernden, sie kann aber auch einen ertötenden Einflufs ausüben. Solange die Formen im Werden und Wachsen begriffen und elastisch genug sind, überwiegt das erstere, sobald sie erstarren, überwiegt das letztere. Das gilt sowohl für das seelische Leben des Individuums wie für das der Gesamtheit. Die Form kann daher sowohl der Freund wie der Feind der Freiheit sein, sie kann einen Kulturapparat erschaffen, in dessen Verwendung sich der volle Gehalt einer edlen Kultur ausprägt; sie kann aber auch zu einer mechanischen und gedankenlosen Verwendung dieses Apparates führen, sie kann ebenso der Gestaltung und Bildung wie der Verhärtung und Erstarrung dienen [1].

Die inneren Gründe für diesen Zusammenhang antagonistischer Vorgänge wollen wir hier noch einmal kurz betonen. In erster Linie spricht das ökonomische Bedürfnis des menschlichen Bewufstseins mit. Wir haben schon früher bei der Unterscheidung zwischen spielender und organisierter Energie den verengenden Einflufs gewürdigt, den die vollere Entfaltung einer höheren Kultur stets im Bereiche der Formen ausübt [2]. Jede Vollkultur beschneidet umsomehr den Luxus der Formen, in dem sich die spielende Energie bethätigt, je mehr sie sich mit vollem Ernste den realen Problemen zuwendet. In dieser Verarmung aber sind verschiedene Stufen zu unterscheiden. In dem aufsteigenden Stadium der Entwicklung, mag diese ein Individuum oder eine Gesamtheit betreffen, wird die Verarmung der Formen mehr als aufgewogen durch die Vertiefung des Inhaltes; in einem absteigenden Stadium aber mechanisiert sich der vorher verengte Inhalt und schafft nun im Bereiche der Vollkultur eine geistige Armut und Leere, welche zu ihrem wahren Charakter im schärfsten Gegensatz steht und zur Armut des Geistes der Naturvölker sich etwa so verhält wie die geistige Armut des durch starke Affekte seines Bewufstseinsinhaltes bis auf schwache Überreste völlig Beraubten zur geistigen Armut des Kindes, das noch die Möglichkeit der Entwicklung vor

[1] Vgl. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt S. 221.

[2] Kapitel III, Abschnitt 4b S. 132.

sich hat. Wir haben damit auch schon den zweiten Grund des Zusammenhanges berührt, welcher in der Begünstigung der Mechanisierung durch die Verengung der Bewufstseinsvorgänge besteht. Wir haben diese beiden Gründe noch einmal betrachtet, weil sie wie überhaupt der enge Zusammenhang zwischen Rationalisierung und Mechanisierung abermals in uns das Gefühl erwecken, dafs die Vollkultur ihrem ganzen Wesen nach überall mit den gröfsten inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hat und überall durch solche Schwierigkeiten an ihrer vollen Entfaltung gehemmt wird. Wie jedes Geschöpf bei seiner Geburt schon den Keim seines Todes in sich trägt, so trägt auch jeder Fortschritt im Bereiche unserer Gesittung schon den Keim eines entsprechenden Rückganges in sich. Wir rühren hier an ein tragisches Verhängnis der Vollkultur: „Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen, dann heifst das Bessre Trug und Wahn!"

10. Individuum und Gesamtheit.

a. Die Grundlagen der Gemeinsamkeit.

Wir haben früher gesehen, wie die Grundlage für das Zusammenleben der Menschen einerseits in der geringeren oder gröfseren Übereinstimmung des Bewufstseinsinhaltes, andererseits in der Fähigkeit des Einzelnen, seinen Bewufstseinsinhalt anderen zu überliefern, besteht. Beide Punkte hängen wesentlich von dem Überwiegen der unwillkürlichen über die willkürlichen Willensakte ab, da die ersteren eine viel gröfsere Übereinstimmung bei den verschiedenen Individuen besitzen als die letzteren, und die Fähigkeit der Mitteilung der inneren Vorgänge an andere in engem Zusammenhang mit den unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen steht, die durch die Herrschaft der Willkür an Ausdehnung verlieren. In gewissem Grade bedroht daher jede Vollkultur die Gemeinsamkeit an der Wurzel; indes treten neben den hier zunächst in Betracht kommenden Faktoren noch gewisse andere von entgegengesetzter Wirksamkeit in Thätigkeit, welche jenen Effekt vielfach aufheben und in sein Gegenteil umwandeln. Wir wollen diese Dinge im einzelnen etwas näher betrachten, indem wir zunächst mit der Thatsache der Übereinstimmung des Bewufstseinsinhaltes beginnen. Die Entwicklung des Intellektes steht in einem gewissen Antagonismus zu der Fähigkeit eines gemeinsamen Handelns, da die Förderung des Intellektes zunächst die Neigung stärkt, nach eigenem Urteil und nach eigenem Mafsstabe zu verfahren. Es spielt hier jene Rationalisierung des Lebens eine grofse Rolle, die wir später

eingehender betrachten werden und die innerhalb des individuellen Lebens das unwillkürliche Handeln immer mehr durch ein zweckmäſsiges und berechnendes, die jedesmaligen einzelnen Aktionen genau nach den Mitteln und Zielen abwägendes Verfahren verdrängt. Auch die Rationalisierung im sittlichen Sinne, welche an Stelle der unwillkürlich wirkenden Motive ein Handeln nach klaren Grundsätzen setzt, kommt hier in Betracht. In allen diesen Punkten lockert die Individualisierung die ganze sociale Lebensführung, die Fähigkeit zum gemeinsamen Wirken. Noch heute sehen wir die Fähigkeit zum Gesamtvorgehen im öffentlichen Leben am schwächsten ausgebildet in den Klassen der Bevölkerung, bei denen der Intellekt am schärfsten ausgeprägt ist. Wir erinnern an unsere frühere Unterscheidung zwischen dem intellektuellen und dem ethelistischen Typus der Vollkultur; der erstere besitzt die Fähigkeit der Subordination, der Massenwirksamkeit und des geschlossenen Vorgehens überall in viel geringerem Grade als der letztere. Man vergleiche in dieser Beziehung ein parlamentarisches Regiment mit einem absolutistischen. Man denke ferner an die sprichwörtlich gewordene Uneinigkeit unter den gelehrten Berufsständen. Im heutigen politischen Leben eignet sich die Landbevölkerung so vorzüglich zu geschlossenen Massenbewegungen[1], weil die Intelligenz bei ihm die Wirkung übereinstimmender Triebe noch nicht so sehr zurückgedrängt hat wie in den Kreisen der Stadtbevölkerung, und aus demselben Grunde verfügt die socialdemokratische Partei über eine so ausgezeichnete Parteidisciplin. Allerdings spielt hier auſser der geringeren Übereinstimmung im Bewuſstsein der einzelnen Individuen noch jene Lähmung des entschlossenen Handelns durch die Ausbildung des vorsichtig abwägenden Intellektes, die wir früher erörtert haben, eine wesentliche Rolle; für uns kommt hier natürlich nur der erstere Gesichtspunkt in Betracht.

Wenden wir uns jetzt zu dem zweiten Punkte, zu der Fähigkeit der Sympathie, zu der Fähigkeit der Hingabe an andere. Ihre sinnliche Grundlage wird durch die Vollkultur allerdings erheblich eingeengt, indem sie, wie schon erwähnt, alle jene sinnlichen Äuſserungen des inneren Lebens, welche in dem Mechanismus des seelischen Lebens ursprünglich begründet liegen, vermöge der Herrschaft der Willkür, welche zugleich eine Herrschaft des Geistes über den Körper bedeutet, immer mehr zurückdrängt. In demselben Sinne wirkt die Zurückdrängung aller starken Affekte, die Dämpfung der ganzen Lebensstimmung, wie sie aller Vollkultur eigen ist. Wir

[1] Ratzenhofer, Politik I, 89.

denken hier an Dinge, wie das Zurückgehen der Volkssitten und Volksfeste, überhaupt an jenen Zug des modernen Lebens, „alle Erregung und Begeisterung der Zurückgezogenheit und Einsamkeit des individuellen Stilllebens vorzubehalten, in welches sich mehr als sonst der beste Teil unserer geistigen Entwicklung zu flüchten pflegt“[1]. Als ein zweiter in gleichem Sinne wirkender Punkt kommt die starke Ausbildung der socialen Unterschiede, die gröfsere Verschiedenheit des wirtschaftlichen Milieus in Betracht. Denn das ganze häusliche und wirtschaftliche Milieu des Menschen bildet gleichsam einen Resonanzboden, welcher die Fähigkeit des Mitgefühls bedeutend erhöht. Grade hier schafft die Verschiedenheit der Lebensführung zwischen den verschiedenen Ständen eine Kluft, über deren Tiefe man sich oft zu optimistischen Vorstellungen hingiebt. Das Gegengewicht gegen diese Vorgänge, welches in der starken Entwicklung des sittlichen Lebens, in der Ausbildung der Fähigkeit der willkürlichen und bewufsten Hingabe an die Interessen der Gesamtheit besteht, werden wir später ausführlich betrachten. Bei der grofsen Rolle aber, die auch auf der Stufe der Vollkultur noch die sinnliche Grundlage des Lebens spielt, darf gleichwohl jener Faktor nicht unterschätzt werden. In der That wollten wir mit diesen kurzen Erörterungen nur wieder auf den Dualismus hinweisen, der aller Vollkultur zu Grunde liegt. Die geistige Entwicklung in ihrem Bereiche erinnert in gewissem Sinne stets an eine Schwengelbewegung, bei der die eine Seite um so viel sinkt, wie die andere steigt — ein Bild, das sich allerdings nur im qualitativen, nicht im quantitativen Sinne anwenden läfst, da die rein geistigen Güter der Vollkultur weit mehr als einen blofsen Ersatz für ihre Verluste auf dem sinnlichen Gebiete liefern.

b. Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit.

Über das Verhältnis des Individuums zu der Gesamtheit — wir haben dabei im Folgendem nur die Vollkultur im Auge, was auch die in der Folge zu betrachtenden Theorien stillschweigend voraussetzen, obwohl diese Voraussetzung im Hinblick auf die Existenz zumal der Halbkulturvölker wohl eine ausdrückliche Formulierung verdiente — giebt es zwei einander entgegengesetzte Theorien oder genauer zwei Reihen von Theorien, die sich auf zwei einander entgegengesetzte Anschauungen zurückführen lassen, die wir der Kürze halber als die individualistische und die socialistische bezeichnen wollen.

[1] Lotze, Mikrokosmus, 3. Aufl. III, 321.

Die individualistische Anschauung findet ihre schärfste Ausprägung in jenem Kultus der grofsen Männer, wie er in der stärksten Weise etwa durch Carlyle vertreten wird. Für diese Anschauung bilden die grofsen Männer die bewegende Kraft im geschichtlichen Leben, und die Masse steht zu ihnen lediglich im Verhältnis dienstwilliger Werkzeuge. Die entgegengesetzte, socialistische Ansicht kehrt diese Vorstellung vom Werkzeuge in ihr Gegenteil um, indem sie die grofsen Männer einerseits als die Organe der Gesamtheit betrachtet, die vom gesamten Zeitgeist getragen werden und in denen sich das seelische Leben der Zeit nur in besonders starkem Mafse ausprägt, und sie andrerseits als abhängige Werkzeuge des Zeitgeistes betrachtet. Der Quell des geschichtlichen Lebens liegt für sie in den Massen, innerhalb deren aber die in Betracht kommenden psychischen Vorgänge sich zu sehr im Bereiche des Unwillkürlichen und Unbewufsten abspielen, um nicht völlig in den Schatten zu treten vor der grofsen Klarheit und Lebendigkeit, mit der dieselben Vorgänge in den Köpfen weniger hervorragender Geister sich abspielen. Es verrät nach dieser Ansicht lediglich eine äufserliche und oberflächliche Betrachtungsweise, wenn die geschichtliche Betrachtung an den Symptomen, d. h. den einzelnen hervorragenden Individuen, statt an der Masse der Gesamtheit haften bleibt. Gegner dieser socialistischen Anschauung pflegen sie oft in einer Weise zu bekämpfen, die an das von Goethe erwähnte Bild Spinozas erinnert, welches seine Gegner vorher erst gehörig entstellt hatten, um ihn nachher desto wirksamer bekämpfen zu können. So wenden sich auch die Vertreter des Individualismus bisweilen gegen eine Karrikatur der entgegengesezten Auffassung, zu der deren Anhänger leider bisweilen Anlafs gegeben haben, indem sie sich einer zu übertriebenen Einseitigkeit schuldig machten. Eine solche Einseitigkeit finden wir z. B. in der Äufserung eines hervorragenden modernen Sociologen, dafs die grofsen Gestalten in der Geschichte nur Marionetten seien, und dafs nach einem Akte der ausgleichenden Gerechtigkeit sie etwas scheinen, aber nichts sind, während die Massen etwas sind, aber nichts scheinen[1]. Der Widerspruch, den das unmittelbare Gefühl gegen eine so scharfe Formulierung erhebt, läfst sich auch vor dem Richterstuhl des Intellektes aufrecht erhalten. Im ganzen aber mufs eine psychologische Betrachtung wie die vorliegende sich der socialistischen Anschauung zuneigen; für sie kann es sich nur darum handeln, die

[1] Gumplowicz, Der Rassenkampf S. 167. — Gumplowicz, Sociologie und Politik S. 23.

Abgrenzung ihrer Berechtigung vorzunehmen und ihre Rechtsansprüche sorgfältig zu formulieren.

Betrachten wir zu diesem Zwecke zunächst die unbestrittene allgemeine Abhängigkeit, in der der Einzelne sich auch auf der Stufe der Vollkultur von der Gesamtheit befindet. Die Thatsache der Erziehung bringt es allein schon unbestreitbar mit sich, daſs das einzelne Individuum in einen groſsen Kreis von Vorstellungen, Anschauungen, Gefühlen und Maximen hineinwächst, ohne seine Selbständigkeit ihnen gegenüber entfalten zu können. Erst nachdem das Bewuſstsein des Einzelnen schon fast bis zum Rande mit dieser überlieferten Masse gefüllt ist, vermag es seine geistige Selbständigkeit zu bethätigen. Wie gering sie auch dann in gewisser Beziehung noch bleibt, beweist allein die Thatsache der öffentlichen Meinung und die Macht, die sie unbestreitbar besitzt. Die Unselbständigkeit, die der Einzelne ihr gegenüber zeigt, erstreckt sich auf so manche wichtige Gebiete des geistigen Lebens, wo der Einzelne in teilnahmloser Unselbständigkeit dem Geschmack oder Ungeschmack und dem Zuge seiner Zeit folgt. Zeuge dafür ist z. B. die Macht, die eine starke und aufdringliche Reklame auf viele ausübt. Weiter haben wir hier die überlegene Macht der Gesamtheit in allen Dingen des öffentlichen Lebens in Betracht zu ziehen. Nicht bloſs die Schöpfungen des Gesamtbewuſstseins im engeren Sinne, wie Sprache, Sitte u. dergl., entziehen sich völlig der Willkür des Einzelnen, sondern auch jene geschichtlichen und politischen Ereignisse, bei denen mehr die Ausdauer als der einmalige Entschluſs, mehr die Thätigkeit groſser Massen als weniger Einzelner maſsgebend ist, lassen dieselbe Ohnmacht des Individuums erkennen. Es giebt viele Dinge, die in diesem Sinne besser auf irrationalem als auf rationalem Wege gelingen oder die auch auf dem letzteren Wege überhaupt nicht gelingen. Ein so groſses Werk wie die Kolonisation Sibiriens z. B. ist durchaus eine Schöpfung des russischen Volksgeistes. Die Wirksamkeit einzelner Individuen in Gestalt der Thätigkeit der Regierung ist hier sogar vorwiegend hemmend gewesen; und selbst wenn sie mehr fördernd als hemmend eingegriffen hätte, würde sie die weit überragende Bedeutung des Volksgeistes bei diesen Vorgängen nicht in den Schatten zu stellen vermögen.

Ebenso lehrreich für die Abhängigkeit des Individuums von der Gesamtheit auch auf der Stufe der Vollkultur sind die bekannten Erscheinungen des Corpsgeistes und der Massenbewegungen, sowohl nach ihrer subjektiven wie nach ihrer objektiven Seite. Nach ihrer subjektiven Seite bezeugen sie das starke Bedürfnis nach Anlehnung und

Anschlufs, das auch das entwickelte Individuum der Vollkultur noch beherrscht, nach ihrer objektiven Seite aber beweisen sie, wie unvergleichlich viel stärker das Individuum da ist, wo es sich einer starken Partei anschliefst.

Wenden wir uns nun zu der Erörterung der Frage, welchen Einflufs das einzelne Individuum und insbesondere die grofse Persönlichkeit auf ihre Zeit auszuüben vermag, so haben wir zunächst zu unterscheiden, ob sie zu den geistigen Strömungen ihrer Zeit im Verhältnisse des Gegensatzes oder im Verhältnisse der Übereinstimmung steht. Der erstere Fall liefert uns einen lehrreichen Beweis für die verhältnismäfsige Ohnmacht auch der gröfsten Gestalten gegenüber einer widerstrebenden Zeit in Gestalt der bekannten Thatsache, dafs solche Männer mit ihrer Stimme durchweg nicht durchgedrungen sind und entweder überhaupt unbeachtet geblieben sind — wie etwa der Mönch Roger Bakon, dessen wissenschaftliche, die Gedanken eines Galilei und Kopernicus vorwegnehmende Betrachtungsweise der Natur von den Zeitgenossen völlig unbeachtet geblieben und der ohne Anhänger und ohne Schüler gestorben ist und seine reichen Geisteskräfte vergeblich angestrengt hat — oder wenigstens erst, wie ein Spinoza, in einer viel späteren Zeit ihre Auferstehung und Würdigung fanden. Wenden wir uns nun zu dem Falle der Übereinstimmung, so sind hier die Verhältnisse weniger durchsichtig. Die Thatsache, dafs in diesem Falle das Individuum auf die Strömung der Zeit verstärkend und fördernd wirken kann, kann auch die socialistische Theorie nicht in Abrede stellen. Schwieriger sind zwei andere Fragen zu beantworten: ob für das Zustandekommen wichtiger geistiger Vorgänge und Bewegungen bestimmte grofse Individuen unentbehrlich und ob sie im entscheidenden Augenblick immer vorhanden sind. Die erste Frage wird man nach der verschiedenen Art des in Betracht kommenden Gebietes verschieden beantworten müssen. Das geistige Leben im Bereiche der Kunst und Wissenschaft erscheint in dieser Beziehung, soweit es sich wenigstens mehr um allgemeine Richtungen als um einzelne besondere Thaten handelt, von dem Auftreten einzelner grofser Individuen weniger abhängig als die Erscheinungen des politischen und socialen Lebens. Gewifs würde ohne die einzelne, in diesem Sinne zufällige Erscheinung eines Shakespeare die moderne Kunst ihrer gröfsten dramatischen Schöpfungen entraten. Aber ebenso gewifs würde auch ohne Shakespeare das moderne Drama dieselbe Richtung auf den Charakter und den Realismus besitzen, die es thatsächlich im Gegensatze zu der Richtung des klassischen Dramas besitzt. Innerhalb der Wissenschaft wäre gewifs die Differentialrechnung

auch ohne einen Leibniz oder Newton, vielleicht nur etwas später, gefunden worden, und auch ohne das bahnbrechende Genie eines Hermann von Helmholtz würde die moderne Physik in den Besitz des Gesetzes von der Erhaltung der Energie gelangt sein. Weniger entschieden wird auch ein begeisterter Anhänger der socialistischen Theorie sich gegenüber der Frage äufsern, ob z. B. die deutsche Einheit ohne die Gestalt Bismarcks über den Zustand eines unklaren Sehnens und Wünschens hinaus ihre Verwirklichung gefunden hätte. Ebenso schwierig ist die zweite Frage zu beantworten, ob immer dem Rufe der Zeit geeignete Männer erstehen. Allerdings kann grade die socialistische Theorie von der Thatsache des Milieus ausgehend sich darauf berufen, dafs besondere Verhältnisse und gesteigerte geistige Erregungen auch andere Männer erzeugen, als sie auf dem flachen Boden der Alltäglichkeit erwachsen. Aber den Beweis dafür im einzelnen Falle zu erbringen würde gewifs sehr schwierig sein. Der Gewinn, der aus der Verneinung dieser Frage der individualistischen Theorie entspringen würde, wird jedoch sofort wieder aufgehoben, wenn wir als Gegenstück zu dieser Frage die andere aufwerfen, ob grofse Männer sich immer Bahn zu brechen vermögen. Hat der Optimismus der Aufklärung diese Frage stets mit einem resoluten Ja zu beantworten geliebt, so wird doch eine Betrachtung, welche den thatsächlichen Härten des Lebens Rechnung trägt, die vielen Fälle, in denen auch grofse Individuen dem Drucke ungünstiger wirtschaftlicher oder geistiger Verhältnisse ausgesetzt sind, nicht unbeachtet lassen können.

Der individualistischen Anschauung kann man allerdings das eine Zugeständnis nicht versagen, dafs durch die Einwirkung einzelner grofser Individuen geistige Bewegungen und Strömungen unverhältnismäfsig verstärkt und gefördert werden. Allein ihre Schwäche besteht in der Einseitigkeit, mit der sie die hier in Betracht kommenden Beziehungen auffafst. Vor den unleugbar grofsen Wirkungen, die von dem Einzelnen auf die Gesamtheit ausgehen, übersieht sie diejenigen, welche umgekehrt vorher die Gesamtheit auf das grofse Individuum ausgeübt hat. Die Gröfse des letzteren besteht nicht zum geringsten Teile auch in der Gröfse der Empfänglichkeit für alle Regungen des Volksgeistes und des Gesamtbewufstseins der Zeit. In diesem Zusammenhange erscheint das grofse Individuum gleichsam nur als eine Durchgangsstation und als ein Verstärkungsmittel, gleichsam nur als eine Relaisbatterie, welche die empfangenen Ströme wohl aufserordentlich verstärkt, aber nicht aus sich erzeugt. Mancher grofse Mann hat sich selbst über seine eigne Wirksamkeit in diesem Sinne

geäufsert. Wir erinnern an ein Napoleon dem Grofsen zugeschriebenes Wort. Diese höchste Verkörperung von Macht und Einflufs in einem einzigen Individuum soll geäufsert haben, er sei nicht imstande gewesen auch nur ein einziges Ereignis „hervorzubringen“ [1].

Das Wesentliche im Verhältnis bedeutender Individuen zur Gesamtheit liegt demnach in zwei Punkten: in der Verwandtschaft ihres individuellen Bewufstseinsinhaltes mit dem Gesamtbewufstsein der Zeit und in der Steigerung, die sie gewissen Seiten des letzteren erteilen. Es handelt sich um ein Verhältnis ausgeprägter Wechselwirkung, für dessen beide Seiten die Sprache über keinen zusammenfassenden Begriff, vielmehr nur über zwei vorzugsweise nur je eine Seite ins Auge fassende Ausdrücke verfügt, nämlich den von Emerson geschaffenen Begriff: representative men und den deutschen Ausdruck: führende Geister. Je nach dem Überwiegen der einen oder der anderen Seite kann man die grofsen Männer überhaupt in repräsentative und schöpferische einteilen; Leibniz würde z. B. dem ersteren, Spinoza dem letzteren Typus angehören [2]. Das Verhältnis grofser Individuen zur Gesamtheit bildet nur einen besonderen Fall des allgemeinen Verhältnisses der beiden Schichten des Bewufstseins zu einander im Bereich der Vollkultur. Die obere Schicht, hier durch das grofse Individuum repräsentiert, empfängt ihre Nahrung fortgesetzt aus der unteren Schicht; sie verleiht aber deren Inhalt eine Bestimmtheit, indem sie ihn zu klaren Gedanken, klaren künstlerischen Symbolen, klaren ziel- und mittelbewufsten Plänen erhebt, die von den gröfsten Folgen und Wirkungen begleitet ist.

Der fundamentale Fehler der individualistischen Auffassungsweise besteht in einer vorwiegend symptomatischen Denkweise, welche an den Äufserungen des Zeitbewufstseins, das sich in allen grofsen Männern besonders deutlich verkörpert, haften bleibt, statt auf die Quellen dieser Äufserungen zurückzugehen. Von dem hier vorliegenden äufserst komplizierten Kausalnexus fafst sie immer nur die eine Seite, nämlich das zweite Stadium der Vorgänge, die Rückwirkung des Einzelnen auf die Gesamtheit, ins Auge. Zweitens aber macht sich bei ihr auch eine gewisse Abneigung gegen die Ausbildung strenger Vorstellungen über die Thatsache der Gesetzmäfsigkeit und des kausalen Zusammenhanges bemerkbar, der im Bereiche des psychischen Lebens ebensowenig in Abrede gestellt werden kann, wie er im Bereich der Naturvorgänge seit Galilei allgemeine Anerkennung gefunden hat. Die

[1] P. Lilienfeld, Socialwissenschaft der Zukunft I, 349.

[2] Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes, 1. Aufl. S. 331.

Neigung das grofse Individuum wie ein aus dem Nichts erschaffenes Gebilde zu betrachten, seine Geistesäufserungen gleichsam als spontane und aus dem kausalen Zusammenhange aller Vorgänge heraustretende und eine neue kausale Reihe beginnende, aber keine derartige hinter sich habende Erscheinungen zu betrachten, erinnert in bedenklicher Weise an jene mythologische Denkweise, deren Nachwirkungen uns auch heute noch auf Schritt und Tritt umgeben.

Zum Teil sind es Nachwirkungen des Aufklärungszeitalters, mit denen wir es hier zu thun haben. Schon ein Blick auf die zeitliche Anordnung der hervorragenden Vertreter des geschichtlichen Individualismus deutet darauf hin. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts finden wir in Carlyle, dessen bekanntes Werk über Helden in dieser Beziehung typisch ist, einen so extremen Vertreter des Individualismus, wie ihn die zweite Hälfte des Jahrhunderts kaum wieder erzeugt hat. Ranke erscheint ihm gegenüber schon als bedeutend gemäfsigter, und die Gegenwart hat eine grofse Reihe von Namen zu verzeichnen, die im wesentlichen auf dem socialistischen Standpunkte stehen.

c. Die Atomisierung und ihre Folgen.

> Notre civilisation donne trop et demande trop à l'individu; les sentiments de solidarité nécessaires pour faire contrepoids à l'égoisme individuel sont oblitérés. L'individu se propose lui-même comme son propre but.
>
> Dumont, Dépopulation et Civilisation p. 322.

Das enge Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit und das Gefühl der solidarischen Verknüpfung mit ihr wird auf der Stufe der Vollkultur durch positive und negative Einwirkungen aufgelockert. Positiv kommt die Zurückdrängung des Unwillkürlichen durch das Willkürliche, des irrationalen Elementes durch das rationale insofern in Betracht, als die ausgedehnte rationale Verfolgung egoistischer Interessen die socialen Instinkte, und damit die Handlungen, die ohne klares Wissen und Wollen vom Einzelnen im Interesse der Gesamtheit vollbracht werden, erheblich reduziert. Negativ aber wirkt die Erleuchtung der dunklen Gefühlsregionen durch die Fackel des kritischen Intellektes immer mehr dahin, dafs das Individuum sich nicht mehr mit seiner ganzen Umgebung, seinem Volke, seinem örtlichen, zeitlichen und metaphysischen Hintergrunde organisch und solidarisch verknüpft fühlt — ein Zustand, der eben wegen seiner Selbstverständlichkeit kaum zum Bewufstsein kommt —, sondern dafs es sich deutlich von seiner ganzen Umgebung in seinem Bewufstsein

abhebt und sich als etwas Zufälliges fühlt, das ebensogut gar nicht oder unter ganz anderen Verhältnissen existieren könnte[1]. Wir bezeichnen diesen einschneidenden Wandel als Atomisierung oder Entwurzelung. Allerdings pflegt man diesen Ausdruck nur auf starke Grade des charakterisierten Wandels anzuwenden und ihn nur im pathologischen Sinne zu verwenden. Im wesentlichen wollen wir an dieser Abgrenzung des Begriffes nichts ändern. Es handelt sich hier um einen Vorgang, dessen Keime von Anfang an im Wesen der Vollkultur liegen, der sich aber erst in diesem Jahrhundert, besonders seitdem die Bodenständigkeit der städtischen und auch der ländlichen Bevölkerung so stark vermindert ist, voll entfaltet hat. Hat er auch etwas Pathologisches an sich, so scheint doch dieser pathologische Vorgang fast eine unvermeidliche Folge der schärferen Ausprägung des Wesens der Vollkultur zu sein.

Einen der wirksamsten Faktoren für das Zustandekommen dieser Atomisierung bildet die Entwurzelung im eigentlichen, auf den Boden bezogenen Sinne des Wortes. Die Bodenständigkeit einer Bevölkerung ist nicht blofs der äufsere Spiegel, sondern zugleich ein starker innerer Grund für das Gefühl, organisch mit der ganzen Umgebung verwachsen zu sein. Und umgekehrt ist die Heimatlosigkeit des Menschen im weiteren geistigen Sinne gegenüber seiner ganzen konkreten und metaphysischen Umgebung nur eine Erweiterung und gleichsam Verallgemeinerung der Heimatlosigkeit im wörtlichen Sinne. Nichts hat daher die Atomisierung so sehr begünstigt wie das Erlöschen der Bodenständigkeit seit der Entwicklung unserer Industrie und der einschneidenden Umwandlung unserer agrarischen Verhältnisse. Wer einmal seine örtliche Umgebung als etwas Zufälliges aufzufassen sich gewöhnt hat, überträgt diese Vorstellung leicht auf alle Gebiete.

Die Atomisierung äufsert sich im Gefühlsleben wesentlich nach drei Seiten hin: bei den einzelnen Freuden und Genüssen des Lebens, bei der ganzen Lebensstimmung und bei der religiösen Stimmung.

Bei dem ersten Punkte kommt vor allem die Zurückdrängung des Spielraumes in Betracht, den die Sitte im Leben einnimmt, die mit wachsender Kultur bekanntlich immer mehr zu Gunsten einer rein individuellen Lebensführung zurückgedrängt wird. Bei dem engen Zusammenhange zwischen Volkssitte und Volksfest nimmt damit auch die Erholung und die Ausfüllung der Mufse eine ganz andere Rich-

[1] Dieser Wandel bildet das individuelle Analogon zu der oben (Kapitel III, Abschnitt 12, S. 246—251) beleuchteten Verdrängung der naiven Lebensstimmung durch die kritische.

tung, eine vielmehr individualistische Form an. Auf der Stufe der Naturvölker sehen wir den Genufs überall im Rahmen der Sitte vor sich gehen, an deren strenge Formen alle festlichen und fröhlichen Vorgänge geknüpft sind. Der wohlthätige Einflufs, den die Sitte dabei ausübt, liegt darin, dafs sie zu denjenigen Freuden, welche aus den äufseren Anlässen entspringen, andere hinzufügt, welche unmittelbar in der Natur der Sitte liegen und eng mit dem wohlthuenden Bewufstsein zusammenhängen, dafs der Einzelne sich hier in festen, überlieferten Bahnen bewegt. Der Zauber, den alle Feierlichkeiten im Rahmen der Sitte ausüben, liegt nur zur Hälfte in den Vorgängen an sich, zur anderen Hälfte aber in dem wohlthuenden Einflusse der Erinnerung an frühere Vorkommnisse, die sich zwar dem hellen Bewufstsein mehr oder weniger entzieht, gerade deswegen aber auf das Gemüt um so mächtiger wirkt.

In dem Mafse, in dem das sociale Element in den Freuden und Genüssen des Lebens zurückgedrängt wird, gewinnt dafür das individuelle Element an Raum. Es kann sich dabei entweder um die Befriedigung elementarer Gefühle und Bedürfnisse oder um mehr momentane und zufällige und wandelbare Wünsche und Eingebungen handeln. Der erstere Fall, die gemütvolle Erfassung der grofsen Züge des Lebens, wie sie sich besonders im Familienleben und im Verkehr mit der Natur vollzieht, wird bei der allgemeinen Zurückdrängung des Unwillkürlichen innerhalb der Vollkultur nicht immer einen grofsen Raum gewinnen. In um so ausgedehnterem Mafse verwirklicht sich dafür dann der zweite Fall. Es handelt sich hier um Genüsse, die nur in der Sache oder im Vorgange an sich und nicht zugleich in seinem Zusammenhange mit der ganzen Umgebung und in den mitwirkenden Erinnerungen liegen. Wegen der Zufälligkeit dieser in ihrer besonderen Ausgestaltung von den willkürlichen Einfällen des Intellektes bestimmten Eingebungen tritt bei ihnen sehr leicht eine Abstumpfung ein, der durch eine neue Steigerung der Reizmittel begegnet werden mufs. So nehmen diese Genüsse, für die der Ausdruck „Amusement“ angebracht erscheint, leicht den Charakter des Raffinements an, indem der Hauptreiz einerseits in der Neuheit, andererseits in der Absonderlichkeit liegt. Alle diese Genüsse und Freuden schwimmen gleichsam auf der äufsersten Oberfläche des geistigen Lebens und sind nirgends in der Tiefe verankert. Der Wandel, der sich hier vollzieht, erscheint aber um so unvermeidlicher, als er ganz parallel geht mit demjenigen, der sich auch innerhalb der ernsten Seite des Lebens vollzieht. Wir meinen jene durchgreifende Rationalisierung der individuellen Lebensführung, von der später aus-

führlicher die Rede sein soll[1], wie sie sich am stärksten in der Thatsache des Geschäftes ausprägt, welches ebenfalls lediglich auf der Oberfläche des Bewufstseins sich abspielt und keine Wurzeln in der Tiefe des Individuums besitzt.

Die zweite Äufserung der Atomisierung liegt auf dem Gebiet der Lebensstimmung. Das Individuum fühlt sein eigenes Dasein und dessen ganze Beschaffenheit nicht mehr als etwas Selbstverständliches und Notwendiges, sondern als eine Reihe von Zufälligkeiten: es erscheint sich wie ein Atom im Weltenraum, wie ein zufälliger Tropfen im Meere, der ebensogut anderswo sein oder fehlen könnte. Dem Individuum der Naturvölker erscheint sein einzelnes Dasein als etwas Selbstverständliches und von Haus aus Gegebenes, das keiner Kritik und Reflexion unterliegt. Im Gegensatze dazu kommt dem atomisierten Individuum der Vollkultur seine eigene Existenz schliefslich als aller Rätsel gröfstes vor. Es fühlt sich nicht mehr als ein notwendiges Glied in einer grofsen Kette, sondern gleichsam als eine zufällige Insel auf dem weiten Ocean des Gesamtlebens schwimmend, eine zufällige und planlose Schöpfung, die ebensogut fehlen könnte. Wir verstehen diese Stimmung am besten, wenn wir etwa an das Wort Renans denken, dafs er in seinem Leben une promenade charmante erblicke, oder an den Ausspruch Nietzsches, das Leben sei ein Experiment des Erkennenden. In diesen Fällen tritt uns das Gefühl der Heimatlosigkeit, das Gefühl der ganzen Welt fremd und ohne inneren Zusammenhang als etwas Zufälliges, mit ihr durch kein tieferes Band Verbundenes gegenüberzustehen, in ergreifender Weise entgegen. Welchen Einflufs dieses Gefühl auf die ganze Stimmung des modernen Menschen ausübt, wie sehr es dazu beiträgt, unser Leben immer ernster und trüber zu gestalten, werden wir später ausführlicher erörtern.

Eine dritte Äufserung jener Atomisierung liegt im Gebiete des religiösen Lebens. Das religiöse Leben der Vollkultur begünstigt von Haus aus, indem es den Wert der einzelnen Seele betont, eine gewisse Individualisierung und selbst Atomisierung. Die Lehren der Religion erscheinen dann als das Heilmittel gegenüber einer solchen Atomisierung, indem sie den Einzelnen mit festen Banden an die ewige Substanz der Gottheit knüpfen. Die Stimmung, mit der das atomisierte Individuum der Vollkultur dem Leben und seiner Gottheit gegenübersteht, wird am besten durch den Begriff „Kreatur“ bezeichnet. Denn der Begriff der Kreatur erscheint als der treffendste Ausdruck für das doppelte Gefühl der Isolierung und der Abhängigkeit, das auf

[1] Kapitel VI, Abschnitt 2.

dieser Stufe für das religiöse Leben bestimmend wird. Den philosophischen Ausdruck für diese Stimmung finden wir in der Religionsphilosophie Hegels. Er betrachtet die Individualisierung, die Losreifsung des Individuums von dem allgemeinen Geiste zugleich als das unvermeidliche Unglück und die unvermeidliche Schuld jedes Lebens, von denen uns die Religion durch die Vereinigung des individuellen Geistes mit dem Gesamtgeiste Erlösung gewährt. In diesen Anschauungen Hegels erscheint sowohl die subjektive wie die objektive Seite des in Rede stehenden Verhältnisses treffend erfafst. Subjektiv ist jene Atomisierung immer ein Unglück, weil sie im Bewufstsein nie jene Sicherheit und jenes Selbstbewufstsein aufkommen läfst, welche nur das feste und als selbstverständlich vorausgesetzte Wurzeln in der Umgebung und der Gesamtheit erzeugt. Aber auch objektiv mufs jene Atomisierung als eine Schuld bezeichnet werden, weil sie in sittlicher Beziehung nicht zu leugnende schlimme Folgen ausübt.

Wir wenden uns damit von der Gefühlsseite der Atomisierung zu ihren praktischen Folgen. Es ist nicht zu leugnen, dafs sie in der That in sittlicher Beziehung einen ungünstigen Einflufs ausübt, dafs sie den Egoismus in einer Weise begünstigt, die uns deutlich wird, wenn wir die Neuzeit mit dem klassischen Altertum vergleichen, innerhalb dessen die Vollkultur vermöge ihrer grofsen Jugendlichkeit ihre Züge noch nicht so scharf ausgeprägt hatte wie in der Neuzeit. Nach zwei Richtungen hin läfst das moderne Leben einen stärkeren Egoismus erkennen als das klassische Altertum: in einem gewissen Zurücktreten des Gemeinsinnes und in der Bevorzugung des egoistischen Elementes innerhalb der Kunst, insbesondere der Dichtung.

Eine gewisse Abnahme des Gemeinsinnes in der Neuzeit gegenüber dem klassischen Altertum wird kaum bestritten werden. Man denke nur an die Aufwendungen für öffentliche Zwecke, an den weiten Spielraum, den die Freigebigkeit Einzelner im öffentlichen Leben des Altertums einnahm, und vergleiche damit die widerstrebende Stellung, die der moderne Kapitalismus in der Regel den finanziellen Ansprüchen des Staates gegenüber behauptet. Wir stehen in diesen Dingen überall noch unter den verhängnisvollen Nachwirkungen des Individualismus der Aufklärung, die den Gewinn im Bereich der Ausbildung der Persönlichkeit teuer erkauft hat mit der Einbufse an Solidaritätsgefühl. Mit Recht hat man in dieser Beziehung auch auf den durchgreifenden Unterschied zwischen den Utopien des Altertums und denen der Neuzeit hingewiesen[1]. Er läfst sich kurz dahin zu-

[1] Zeller, Vorträge und Aufsätze I, 85.

sammenfassen, dafs in Platos Staatsideal die sittlichen Güter des Staates, in den neueren Utopien dagegen die Behaglichkeit seiner Mitbürger die Hauptrolle spielt. Während von Plato demgemäfs die individuelle Lebensführung und die Rechte des Individuums in einer für unser Gefühl übertriebenen Weise den Interessen des Staates geopfert werden, soll dieser umgekehrt in den neueren Utopien nur dazu dienen, dem Einzelnen ein behagliches Leben zu verschaffen. Die sittlichen Gesichtspunkte, die bei der Aufstellung dieser Utopien in Wahrheit stets mitsprechen, sofern es sich ja bei ihnen stets in erster Linie um eine Neuordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse nach sittlichen Gesichtspunkten handelt, bleiben bei der Darstellung bezeichnenderweise stets im Hintergrunde. Dieser Unterschied hängt eng mit dem Individualismus zusammen, der die Neuzeit bis in dieses Jahrhundert hinein beherrscht hat. Allein der Unterschied ist doch nicht blofs ein theoretischer, sondern auch ein praktischer, denn wir haben schon oben bemerkt, wie die Individualisierung der Neuzeit sowohl Folge wie Ursache einer weiten Atomisierung in der Lebensführung, einer starken Entwicklung des Egoismus gegenüber den Anforderungen des Staates ist (vgl. S. 23—28).

Ein analoger Unterschied tritt uns in der K u n s t entgegen, wenn wir zwischen einer h e r o i s c h e n und einer i d y l l i s c h e n Richtung in der Kunst, zwischen einer socialistischen und einer individualistischen Richtung in ihr unterscheiden. Im Altertum überwiegen stets die ersten Glieder der beiden Gegensätze, in der Neuzeit immer mehr die letzteren. Beginnen wir mit dem letzteren Gegensatze, so ist die politische Bedeutung der Kunst im Altertum bekannt genug. Nicht blofs ihre Tragödien behandeln Vorgänge von weittragendem öffentlichen Interesse, sondern auch in der politischen Komödie besafsen die Alten einen Kunstzweig, um den die Neueren sie vergeblich beneiden. Der Angelpunkt ihrer Dichtungen war — wenigstens in der Zeit des unverdorbenen Altertums, von der hier allein die Rede ist —, vorwiegend heroischer Art. Grofse Leidenschaften und grofse Gestalten, die ganz in ihnen aufgehen, treten uns entgegen, während die Anforderungen der sinnlichen Behaglichkeit einen geringen Spielraum einnehmen. Wenn die Kunst der Neuzeit sich hiervon immer mehr entfernt und dem anderen Pole zugeneigt hat, so liegt ein grofser Teil der Schuld an den veränderten Verhältnissen unseres Lebens, an seiner zunehmenden Ernüchterung und seiner wachsenden Farblosigkeit. Das öffentliche Leben bietet der Kunst wegen seiner Farblosigkeit und Abstraktheit wenig Angriffspunkte zur Darstellung. Die aufserordentliche Kompliziertheit und der verwickelte Zusammen-

hang alles Lebens und Wirkens innerhalb unserer modernen Kultur machen es unmöglich Vorgänge von grofser Bedeutung auf einen geringen Raum und eine geringe Zeit und in den engen Rahmen eines individuellen Lebens zusammenzudrängen. Es fehlt mit anderen Worten den grofsen politischen Vorgängen unserer Zeit an der sinnlichen Anschaulichkeit und Greifbarkeit. Andererseits ist eine heroische Lebensführung im Sinne der Tragödie heute kaum mehr denkbar. Der Ernst des Berufslebens ist im allgemeinen zu nüchtern für die poetische Verklärung. Von allen Berufsständen ist vielleicht der des Arztes, vor dessen Auge der verhüllende Schleier der Konvention zu Boden sinkt, heute noch am ersten einer solchen Verklärung fähig und spielt demgemäfs auch im modernen Roman häufig eine Rolle. Aber z. B. die Arbeit des Kaufmanns poetisch zu verherrlichen ist ein Wagnis, das nur von wenigen unternommen wurde und auch Freytag nicht ohne eine optimistische Entstellung der Thatsachen gelungen ist.

Alle Kunst sucht die Natur auf und sucht sie nachzuahmen. Die unverfälschte Natur macht bei uns aber immer mehr dem Raffinement, der abstrakten und farblosen Kompliziertheit der Kultur Platz. So wird der Kunst der Boden immer mehr entzogen. Es bleibt ihr fast nur noch ein Gebiet, wo die Natur immer noch die alten Rechte innerhalb gewisser Grenzen behauptet, das des sexuellen Lebens. Daher dreht sich unsere ganze moderne Poesie mit wahrhaft ermüdender Eintönigkeit stets um das eine Problem der Liebe und kann demgemäfs die Gefahr eines schwächlichen und einseitigen Charakters kaum vermeiden. Dafs in der That für diesen Wandel der Kunst die Gründe in der ganzen Entwicklung unserer modernen Kultur liegen, beweist ein Blick auf Shakespeare, bei dem wir diesen Wandel noch nicht vollzogen finden, der vielmehr in dieser Hinsicht mehr dem Altertum gleicht. Die Liebe ist bei ihm mehr ein Gegenstand des Spottes als der Verherrlichung, sie ist fast ganz in die Komödie verwiesen, während von seinen vielen Tragödien nur eine ihr gewidmet ist. Sonst atmen seine Tragödien ganz und gar eine heroische Luft und ihre Erhabenheit läfst der Passion der Liebe keinen Raum. Welcher Gegensatz zu ihm dagegen Goethe und Schiller. Die einzige Tragödie Goethes ist nicht heroischer, sondern idyllischer Natur; die heroische Lebensführung wird im Faust am Anfang beiseite geworfen, und was der Dichter uns wirklich darstellt, ist die idyllische und die sinnliche Seite des Daseins. Selbst Schiller hat sich, obwohl sein erhabenes Pathos ihn durchaus für die heroische Richtung prädestinierte, durch seine Neigung zu sentimentalen

Liebeshändeln den Spott Platens mit Recht zugezogen. Die Bedeutung eines Mannes wie Richard Wagner beruht zum Teil auf der Opposition, die er dieser Richtung gegenüber einnimmt, die besonders auf dem Gebiete der Oper zu einer ebenso unbeschränkten wie abstofsenden Herrschaft gekommen war, und die begeisterte Verehrung, die er vielfach gefunden hat, dürfte zum Teil auf dem instinktiven Verständnis dieser Umstände beruhen. Ebenso liegt der Wert, der der zwar sehr einseitigen Darstellung der neueren Litteraturgeschichte von Dühring nicht abzusprechen ist, teilweise in dem Erfassen dieses Momentes, das er in seiner Darstellung zum beherrschenden Gesichtspunkte erhoben hat.

Der eben erörterte Unterschied zwischen der modernen und antiken Kunst beruht zwar zunächst auf technischen Gründen, namentlich auf der zunehmenden Farblosigkeit des modernen Lebens; dafs er aber auch in sittlicher Hinsicht von Bedeutung ist, ergiebt sich schon aus dem Zusammenhange der verschiedenen Gebiete des seelischen Lebens, vermöge dessen auch hier der Gesichtspunkt der Wechselwirkung anwendbar erscheint.

Haben wir im Vorhergehenden einige schädliche Wirkungen der Individualisierung besprochen, so soll damit nicht etwa im Sinne Rousseaus ein Klagelied über die moderne Kultur angestimmt werden. Wie nötig vielmehr umgekehrt gerade für die Stärkung des sittlichen Lebens eine starke Individualisierung ist, sehen wir an den Erscheinungen der umgekehrten Art, die wir jetzt besprechen wollen. Es handelt sich um einige Fälle von schädlicher Socialisierung, von einem Untertauchen des Einzelnen in die Gesamtheit, welches das Gefühl der Verantwortlichkeit leicht abschwächt und so schädlich wirkt. Roscher hat mit Recht darauf hingewiesen, wie Grofsstädte der rechte Boden sind für das Entstehen vager Gerüchte, für einen oberflächlichen Massenglauben und Massenaberglauben und für so manche Thorheiten und Borniertheiten der Zeit[1]. Der Grund dafür liegt in dem verminderten Gefühl der Verantwortlichkeit, das der Einzelne innerhalb grofser Massen, zwischen denen er verschwindet, besitzt. Etwas ganz Ähnliches tritt uns in kleinem Mafsstabe in der bekannten Sitte des Kollegienwesens entgegen. Ein Kollegium handelt stets in gewissen Beziehungen leichtfertiger und unüberlegter als ein Einzelner, weil die Last der Verantwortlichkeit sich auf eine grofse Anzahl von Schultern verteilt, und das Kollegium nach aufsen hin nur als ein Ganzes verantwortlich ist. So manche Schwächen der

[1] Roscher, System der Volkswirtschaft, Band III § 6.

öffentlichen Zustände rühren davon her, dafs die Sorge für wichtige Dinge so häufig als eine Nebenarbeit einem Kollegium überwiesen wird, statt dafs sie auf einen Einzelnen konzentriert würde, der der scharfen Beleuchtung der Öffentlichkeit ausgesetzt unter dem Gefühle der Verantwortlichkeit seine Schritte mehr abwägen würde.

II. Das geschichtliche Leben.

Das Wesen des geschichtlichen Lebens besteht in einer innigen Durchdringung von Beharren und Bewegung, die sich in den Begriff der Stetigkeit zusammenfassen läfst [1]. Eine psychologische Dynamik seiner bestimmenden Faktoren mufs daher die einzelnen treibenden und retardierenden Momente zergliedern. Die ersteren wurzeln in dem Anteil, den auf der Stufe der Vollkultur der Intellekt an der Gestaltung des Lebens hat. Überlegung und Erörterung bemühen sich fortgesetzt um seine Umgestaltung und zwar nicht blofs, wie auf der Stufe der Halbkultur, für praktische, sondern auch für geistige und sittliche Zwecke. Der tiefste Unterschied gegen tiefere Kulturstufen liegt hier in dem Hinwegfallen des Autoritätsglaubens, der die bestehenden Dinge als selbstverständlich hinnimmt, ohne auch nur den Gedanken eines möglichen anderweitigen Zustandes zu fassen, und seinem Ersatz durch den Geist der Kritik und der „Erörterung". Diese mit der Existenz der freien Persönlichkeit eng zusammenhängende Thatsache der Erörterung bildet eine fundamentale Eigentümlichkeit aller Vollkultur, und nicht ohne eine gewisse Berechtigung hat Bagehot sie als den Kern der Vollkultur überhaupt hingestellt [2]. Auch für die Entstehung der Vollkultur hat er ihr mit Recht eine grofse Rolle zugeschrieben. Denn sowohl im alten Griechenland wie im Mittelalter finden wir an der Schwelle der Vollkultur einschneidende, mit der wachsenden Bedeutung der Städte eng zusammenhängende Umgestaltungen zunächst wirtschaftlicher, dann auch rechtlicher und sittlicher Natur, die die Mitlebenden nötigten, mit manchen überlieferten Anschauungen zu brechen und an manche neue Dinge neue Mafsstäbe zu legen. Der Geist der Erörterung durchdringt seitdem die Auffassung der politischen wie der weiteren socialen Verhältnisse immer mehr, zumal im Bereich des kulturell höher stehenden ethelistischen Typus, und nötigt die herrschenden

[1] S. oben Kap. III, Abschnitt 7 S. 197.

[2] Walter Bagehot, Die Entstehung der Nationen. Siehe besonders das fünfte Buch.

Mächte in gleichem Maſse, sich des Nimbus der Unfehlbarkeit zu begeben und statt seiner die Ruhe des guten Gewissens zu suchen, das keine Kritik zu scheuen braucht.

Die Thätigkeit des Intellektes hat eine starke Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Zustände zur Folge. Wäre die Herrschaft der Willkür und des Intellektes unbeschränkt, so würde diese Beweglichkeit sogar sehr groſs sein und die geschichtliche Entwicklung sich mit einer solchen Hast abspielen, daſs man das öffentliche Leben mit einer Uhr vergleichen könnte, aus der die Hemmung hinweggenommen ist. In Wahrheit existiert jedoch eine Anzahl retardierender Momente. Vor allem tritt uns hier die Unterströmung des seelischen Lebens entgegen. Gewisse Gebiete bleiben überhaupt der Willkür fast ganz entzogen, nämlich die der Sitte und der Sprache. Aber auch da, wo die Beweglichkeit von Haus aus heimisch ist, wird ihr teils fortwährend viel Gebiet entzogen durch den oben erörterten Vorgang der Mechanisierung, der immerfort Gebiete des geistigen Lebens aus der oberen in die untere Schicht herabzieht, teils ist auch hier von Haus aus die Herrschaft der Willkür auf einen Teil des Gebietes beschränkt. Man bezeichnet diese Erscheinungen in der Regel mit dem Namen der Trägheit der menschlichen Natur. Sie hängt eng zusammen mit der Kontinuität des geschichtlichen Lebens. Je gröſser und älter die Summe der von früheren Geschlechtern erworbenen und ererbten Kulturgüter ist, desto fester sind dadurch die Bahnen für das nächste Geschlecht vorgezeichnet. Die überlieferten Verhältnisse verwachsen derartig eng mit der ganzen psychischen Organisation des Individuums wie der Gesamtheit, die sich das, was lange bestanden hat, gar nicht mehr anders vorstellen kann, daſs der Änderung solcher Verhältnisse sich immer mehr in den Weg stellt. Auf dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft insbesondere ist es die Fülle des überlieferten Stoffes, die, weil sie zu einer ausgedehnten Rezeption nötigt, angesichts der Enge des menschlichen Bewuſstseins die Produktivität zunehmend lähmt. Wie sehr die moderne Kunst an der Überfülle ihrer geschichtlichen Kenntnisse, an dem verwirrenden und lähmenden Einfluſs der vielen uns bekannten Stile leidet, wie sehr die Fülle dieser Kenntnisse die Entfaltung eines selbständigen modernen Stiles erschwert, bedarf keines Wortes.

Neben der Trägheit spielt aber auch das Gemütsleben bei dem Widerstand gegen die Beweglichkeit eine erhebliche Rolle, sofern dem menschlichen Gemüt das Bedürfnis nach dem Beharrenden und Bleibenden, die Sehnsucht nach dem „ruhenden Pol in der Erschei-

nungen Flucht", tief eingepflanzt ist. Zwar giebt es auch eine Denkweise, welche vor der Behauptung der Persönlichkeit und der Werte des Lebens auch in der Fülle des Wechsels nicht zurückschreckt, und wir werden sie später unter der Bezeichnung der aktuellen Lebensstimmung mit der eben angeführten von uns als substantiell bezeichneten Lebensstimmung kontrastieren[1]. Allein sie ist eine spätere und reifere Frucht der Vollkultur und erfreut sich einer viel geringeren Verbreitung als ihre Antagonistin. Bezeichnend für die Herrschaft der letzteren ist der enge Zusammenhang der Begriffe Alt und Ehrwürdig und der Nimbus, den das hohe Alter so vielfach den Dingen verleiht.

Zu diesen dem Gebiet des Unwillkürlichen entstammenden Hemmnissen einer übermäfsigen Beweglichkeit gesellen sich nun noch gewisse andere dem Gebiet der Willkür entstammende, die teils egoistischen teils sittlichen Motiven entspringen. Vor allem sind die besitzenden, von der jeweiligen Wirtschafts- und Staatsordnung begünstigten Klassen stets an dem Beharren dieser Ordnung lebhaft interessiert und daher ihre geborenen Verteidiger. Das Enstehen revolutionärer und selbst mafsvoller fortschrittlicher Bewegungen beruht stets auf einem Zusammenwirken besitzloser Massen und einzelner höher stehenden, teils gescheiterten, teils durch ideale Regungen den egoistischen Sonderbestrebungen ihres Standes entfremdeten Individuen. Aber auch sittliche Erwägungen über die Gefahr einer allzu ungestümen Entwicklung erwecken zahlreiche Verteidiger des Bestehenden. Besonders die regierenden Kreise und die herrschenden Familien finden hier ihre geschichtliche und politische Aufgabe, die sie auch schon in ihrer äufseren Lebensführung darzustellen pflegen, in der dem Kultus der überlieferten Formen, der alten Sitten und traditionellen Ceremonien, überhaupt also der Gebundenheit des persönlichen Lebens und dem Gebiet des Unwillkürlichen zu Ungunsten der Willkür und der freien Persönlichkeit ein weiter Spielraum eingeräumt ist. Wir begegnen hier der schärfsten Ausprägung des ethelistischen Typus der Vollkultur, der ebensosehr zur Begünstigung der hemmenden, wie der intellektualistische zu der der treibenden Faktoren neigt. Republikanisch verwaltete Staaten entbehren dieses letzteren retardierenden Momentes, doch pflegen sie, sofern sie aristokratischer Natur sind, an seiner Stelle dem Anciennitätsprincip, das das von Natur konservative Alter vor der beweglichen Jugend bevor-

[1] Abschnitt 13 in diesem Kapitel (S. 384).

zugt, eine erhebliche Rolle einzuräumen [1], während demokratische Staatswesen allerdings einer solchen Hemmung entbehren [1], dafür aber auch der Gefahr der Entartung leichter unterliegen.

Aus dem Antagonismus der geschilderten bewegenden und retardierenden Kräfte erwächst nun das wahre geschichtliche Leben mit jener eigenartigen Durchdringung von Bewegung und Beharrung, die ihm den Charakter der Stetigkeit verleiht. Wie die konstanten Passatwinde den oberflächlichen Schichten der Oceane an sich eine rasche Bewegung verleihen würden, infolge der Reibung aber, die diese an den unteren, trägen Schichten erfahren, nur eine langsame Strömung der ganzen Masse hervorrufen, so trägt auch das geschichtliche Leben den Charakter einer durch die Reibung an den konservativen Elementen aufgehaltenen, aber nicht aufgehobenen Bewegung. Auch dieser Antagonismus konservativer und progressiver Elemente enthält eine der der Vollkultur überall anhaftenden Schwierigkeiten. Das Gleichgewicht der widerstreitenden Kräfte ist nämlich stets ein labiles und daher der Gefahr der Störung von beiden Seiten ausgesetzt: einerseits der Gefahr einer zu sehr retardierten Entwicklung, die zu Revolutionen führen, andererseits der Gefahr einer überstürzten Entwicklung, die den Verfall herbeiführen kann. In ersterer Beziehung ist es eine bekannte Lehre der Geschichte, daſs alle Versuche, berechtigte Bewegungen zu unterdrücken und so das Rad der Geschichte aufzuhalten, schlieſslich nur zu einer gewaltsamen Entladung der künstlich erregten Empörung der Massen führen. Die so entstandene Revolution pflegt dann, nachdem einmal die retardierenden Momente beiseite geschoben sind, einen rapiden Fortgang zu nehmen gleich dem Gang der Uhr, die ihre Hemmung verloren hat. Andererseits liegt die Gefahr der überstürzten Entwicklung da vor, wo die hemmenden Momente von geringer Zahl oder Wirksamkeit sind: so in den Demokratien, die, wie oben erwähnt, weder retardierend wirkende monarchische Elemente besitzen noch dem Anciennitätsprincip in der Regierung huldigen; so ferner überall da, wo durch ein massenhaftes Eindringen neuer Elemente, neuer Anschauungen u. s. w. die Neigung zu und die Ehrfurcht vor dem Alten beiseite gedrängt wird: wie z. B. in dem sinkenden, mit dem Orient in engste Berührung gesetzten Rom, ferner in allen überdies häufig demokratisch regierten Kolonien, die daher in der Regel früher altern und verfallen als ihre Mutterländer [2].

[1] Roscher, Politik S. 164. 312.

[2] Roscher und Jannasch, Kolonien S. 90.

12. Das religiöse Leben der Vollkultur.

Die Erörterung des Charakteristischen des religiösen Lebens der Vollkultur läſst sich an den früher erörterten Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität und die Entwicklung des socialen Selbstbewuſstseins auf der Stufe der Vollkultur bequem anknüpfen. Die erste Folge dieses Selbstbewuſstseins besteht in der Herausbildung rein geistiger Vorstellungen von der Natur Gottes, wie sie dem Primat der geistigen und sittlichen Natur innerhalb des Menschen entsprechen. Von tiefgreifendster Bedeutung war es daher, daſs die Vergeistigung und Denaturierung des Gottesbegriffes als eine fertige, innerhalb der jüdischen Welt bereits vollzogene Thatsache vom Christentum der antiken Welt dargeboten wurde, die nach ihr verlangte, aus eigener Kraft sich aber nicht zu ihr zu erheben vermochte, weil sie ihr religiöses Leben nicht von seinen mythologisch-naturalistischen Grundlagen losreiſsen konnte. Freilich war mit dieser Rezeption nach einer Seite hin eine gewisse, später an anderer Stelle von uns noch ausführlicher zu würdigende V e r a r m u n g verknüpft. Als ein reiner Geist konnte die Gottheit nicht mehr wie bei den Griechen ein ästhetisches Ideal, ein Vorbild harmonischen Seins und schöner Menschlichkeit abgeben, da alles Ästhetische ja das Zusammenwirken von Geist und Materie voraussetzt; als ideales Vorbild kann die Gottheit hinfort nur noch auf dem sittlichen und daneben auf dem intellektuellen Gebiet dienen. Neben der Vergeistigung des Gottesbegriffes kommt die Verlegung des Schwerpunktes des religiösen Lebens in das Bereich der G e s i n n u n g in Betracht, und zwar in einem doppelten Gegensatze zu dem religiösen Leben der Naturvölker. Erstens können alle rituellen und sakramentalen Handlungen nur den Wert begleitender Ceremonien beanspruchen. Jeder Glaube an die Kraft statutarischer Bestimmungen ist Afterdienst, sagt Kant. Und zweitens hängt das sittliche und religiöse Heil nur von der eigenen sittlichen Gesinnung und Lebensführung, nicht auch von der willkürlich auswählenden Gnade der Gottheit ab. Bei der Entwicklung des socialen Selbstbewuſstseins kommt ferner jene allgemeine S e l b s t b e s i n n u n g in Betracht, welche die Menschheit im Reiche der Vollkultur vollzieht, und vermöge deren sie sich darauf besinnt, daſs sie Schöpferin ihres religiösen Lebens ist, und daſs alle religiösen Lehren und Vorschriften Projektionen ihrer eigenen seelischen Vorgänge bedeuten. Daraus ergiebt sich zunächst, daſs die Legitimation der religiösen Gebote und Lehren nur durch das sittliche Bewuſstsein des Menschen erfolgen kann, daſs also die Moral die Religion, nicht umgekehrt,

legitimieren mufs. Ferner ergiebt sich für diese Auffassung die Forderung der Immanenz an Stelle jenes transcendenten Gottesbegriffes, der für den Mangel des Selbstbewufstseins und die ohnmächtige Passivität der Halbkultur so charakteristisch ist. Endlich kommt die Individualisierung der Vollkultur in Betracht, vermöge deren dem Individuum hier das Recht der freien, persönlichen Prüfung und Überzeugung gegenüber dem Dogma und der Tradition, wie es uns die Reformation erobert hat, zugesprochen werden mufs.

Wir erwähnen diese Eigentümlichkeiten des religiösen Lebens der Vollkultur vorzüglich deswegen, weil wir dadurch wieder daran erinnert werden, mit welchen tiefliegenden Schwierigkeiten das ganze Wesen der Vollkultur von vornherein behaftet ist. In der That haben wir es in all den angeführten Punkten durchweg mehr mit Forderungen als mit ihren vollendeten Verwirklichungen zu thun entsprechend dem Satze, dafs alle Vollkultur keine fertige Thatsache, sondern ein in dem Prozesse der Realisierung begriffenes Ideal ist, gleichsam nur ein feiner Hauch, der über den Dingen liegt. Und zwar sind näher betrachtet die Abweichungen des wirklichen Lebens von diesem Ideal der Religion von doppelter Art: es handelt sich teils um ein Herabsinken von einer ursprünglichen, höheren Stufe durch den früher erörterten Vorgang der Rationalisierung und Mechanisierung, teils um einfache Rückständigkeiten, die der Vollkultur als ein Erbteil früherer Epochen noch anhaften.

Der Vorgang der Rationalisierung und Mechanisierung stellt sich uns sofort als unvermeidlich dar, wenn wir daran denken, wie nötig für alle Frische und Regsamkeit des Gefühlslebens eine fortschreitende Entwicklung, wie tödlich erstarrend jeder Stillstand wirkt. In der That aber wird die fortschreitende Entwicklung des religiösen Lebens schwer bedroht durch die Erschaffung fester Formen, welche stets jene oben erörterte Zweischneidigkeit in sich enthalten. Sind sie auch ursprünglich aus einer gehobenen Stimmung als Zeugnis für eine Veredlung des religiösen Lebens entstanden, so üben sie doch sofort auf die Weiterentwicklung dieses Lebens ihren lähmenden Einflufs aus. Wie verständnislos, wie gedanken- und gefühllos die heiligen Symbole und Sakramente unserer Kirche von so vielen verwendet werden, teils freiwillig, teils dazu gezwungen, bedarf keines Wortes, und ebenso mufs das Dogma, mag es auch ursprünglich als der Ausdruck lebendiger Überzeugung gefühlt worden sein, im Laufe der Generationen zunehmend verknöchern und schliefslich zur leeren Formel herabsinken, welche nun zu dem Range eines unantastbaren Heiligtums erhoben, dem Wandel der religiösen Vor-

stellungen und ihrer Anpassung an den veränderten Zustand des Gesamtbewufstseins fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg legt.

Dieselbe zweischneidige Rolle wie vom socialen Standpunkte aus spielt das Bekenntnis auch unter dem individualistischen Gesichtspunkte. Die Bemühungen, den jugendlichen Seelen die Schätze des religiösen Lebens zu überliefern und einzuprägen, sind immer der Gefahr eines blofs mechanischen Aufnehmens und Auswendiglernens ausgesetzt, weil schon die blofse Thatsache einer fortgesetzten Wiederholung die Gefahr der Mechanisierung in sich enthält. „Eine unbefangene Erwägung möchte lehren, dafs die erhebende und sittliche Wirkung, welche der religiöse Glaube ohne Zweifel auszuüben vermag, durch nichts mehr gehemmt wird als durch die gedächtnismäfsige Übung des Bekenntnisses. Will man eine Vorstellung lebenslänglich unwirksam machen, so bringe man sie auf eine Formel und gebe sie dem Kinde auswendig zu lernen.“ Mögen diese Worte Paulsens[1] übertrieben erscheinen, so bezeichnen sie doch den Kern der in Rede stehenden Gefahr. Ebenso mechanisch kann die Sittenlehre des Christentums aufgenommen werden. Dafs sie es in der That bis zu einem gewissen Grade von fast allen wird, bezeugen die Erfahrungen des täglichen Lebens. Die Erzählung vom reichen Jüngling im Evangelium ist von ungezählten Besitzenden vernommen worden, aber wie viele mögen sie beherzigt haben. Die erhabenen Lehren von der Demut und Bescheidenheit sind von den berufenen Vertretern der Kirche bekanntlich nur zu häufig in ihr Gegenteil verkehrt worden. Selbst das Aufleben der Sklaverei hat die christliche Sittenlehre nicht zu verhindern vermocht, wo stärkere egoistische Beweggründe ihre Annahme über einen Akt rein mechanischer Rezeption nicht hinauskommen liefsen. Wie wenig noch jetzt die Beschäftigung mit den Lehren der christlichen Moral eine Bürgschaft für ihre rege Wirksamkeit ist, beweist uns am besten das Beispiel des hochkirchlich gesinnten Englands, wo in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts alle Greuel des industriellen Arbeiterelends sich bis zu einer Höhe entwickelten, wie sie der Kontinent kaum erlebt hat. Die flammenden Worte, mit denen damals Carlyle die niedergetretene Menschenwürde jener Unglücklichen verteidigte, richteten sich gerade gegen jene gedankenlose mechanische Aufnahme der christlichen Heilslehren, die sich dort vielleicht in stärkerem Mafse als anderswo vollzog.

Derselbe Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit tritt uns unter einem anderen Gesichtspunkte als Antagonismus zwischen der

[1] Zeitschrift für Völkerpsychologie IX, 97.

Gemeinde und dem Individuum entgegen. Das theoretische Recht des Individuums auf freie Prüfung und freie Überzeugung wird durch die bloße Thatsache des Bestehens fester Gemeinden, in die der Einzelne schon bei seiner Geburt aufgenommen wird, sofort bis zu einem gewissen Grade illusorisch. Wie lähmend auch hier der Zwang, ein fremdes Bekenntnis ohne Prüfung sich anzueignen, auf die Lebendigkeit des religiösen Lebens wirkt, bezeugt wiederum ein Blick auf England, wo die größere Freiheit der Sektenbildung Hand in Hand geht mit einer größeren Regsamkeit des kirchlichen Lebens überhaupt. Dem Individuum bleibt der Thatsache der festen und bestehenden Gemeinde gegenüber nur die Wahl, auf die religiöse Freiheit der Überzeugung bis zu einem gewissen Grade zu verzichten und sich dem traurigen Prozesse der Mechanisierung zu unterwerfen oder in bewußter Opposition gegen den Standpunkt der Gemeinde vor dem Lose eines Märtyrers seiner Überzeugung nicht zurückzuschrecken. Wie oft gerade die Idealisten den letzteren Weg betreten mußten, bildet eins der beschämendsten Zeugnisse für den tiefen Dualismus von Wirklichkeit und Ideal, der sich uns überall bei der Würdigung der Leistungen unserer Vollkultur in so bitterer Weise aufdrängt. Welcher Gegensatz zwischen der religiösen Innigkeit und Glut eines Spinoza oder Fichte und der geschäftsmäßigen Nüchternheit und Kälte der großen Massen, die diese Männer mit Steinen bewarfen!

Endlich liegt ein Moment von besonders niederziehender und mechanisierender Kraft in der engen Verknüpfung der Kirche mit dem Staate, wie sie vielfach noch vorhanden ist. Indem die Kirche in den Dienst des Staates gestellt und zum Schutze der bestehenden staatlichen Verhältnisse und der herrschenden Gesellschaftsordnung von der Besorgnis der besitzenden Klassen herangezogen wird, wird die hohe himmlische Tochter im Interesse irdischer Angelegenheiten zu den Diensten einer Magd herabgezwungen. Wie viel freie Überzeugung, wie viel Begeisterung und Idealismus durch diese Verhältnisse erstickt oder aus der Kirche herausgetrieben wird, bedarf keines Wortes. Wir erinnern nur an den Gegensatz, der in dieser Beziehung zwischen der freieren Bewegung der Kirche in England und ihrer größeren Gebundenheit auf dem Kontinent besteht.

Suchen wir für den tiefen Dualismus des religiösen Lebens nach einem Symbol, so bietet sich uns die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche als eine treffende Illustration dieses Gegensatzes dar. In diesem Begriff verkörpert sich der tiefe Gegensatz zwischen Sein und Schein, der nirgend mehr als

hier die irdische Erscheinung von dem idealen Gehalt der Vollkultur trennt. Nirgend ist der Dualismus zwischen dem Wesen und der Erscheinungsform der Kultur gröfser, die Kluft zwischen beiden klaffender, nirgend werden wir mehr an die Schwäche und Gebrechlichkeit des psychischen Substrates der Vollkultur, an die niederziehende Kraft der psychischen Tiefseeregionen erinnert, als gerade auf diesem Gebiete, wo so vieles sich vereint, die hohe Himmelstochter von ihrem erhabenen Standpunkt herab und in den Staub der irdischen Unvollkommenheit hineinzuziehen. Typisch dafür ist der Dualismus innerhalb der Persönlichkeit Luthers, der Gegensatz zwischen dem auf reine Innerlichkeit gestellten Reformator und dem praktisch abwägenden Kirchenleiter: als Luther die formlose Mystik Caspar Schwenckfelds von sich stiefs, that er den entscheidenden Schritt zur Rationalisierung seines Werkes, der ebenso notwendig wie tragisch genannt werden mufs.

Dabei haben wir bislang noch gar nicht jener *Rückständigkeiten* gedacht, die uns als die zweite Art der Abweichungen von dem Ideal der Religion entgegentreten. Sie beobachten wir schon vielfach im Bereiche des Intellektes, im Bereiche der dogmatischen Lehren. Die immanente Auffassung der Gottheit ist überall in der christlichen Kirche mehr ideale Forderung als Wirklichkeit. Die Geschichte der Dogmen zeigt uns hier ein fortwährendes Ringen und Kämpfen, bei dem fortwährend Rückfälle in eine äufserliche, an die Transcendenz der Halbkultur erinnernde Auffassung des Gottesbegriffes uns entgegentreten. Ganze Zeitalter sind dieser Versuchung erlegen, wie es der Deismus des Aufklärungszeitalters beweist, dessen Gottesbegriff allen lebendigen Inhalt verloren hatte und zu einem leeren Schatten zusammengeschrumpft war. Weit stärker sind die Rückständigkeiten in den grofsen Massen des Volkes, wo die mythologische Denkweise unausgesetzt die Erhabenheit der Lehren und Ceremonien in den Dienst anderer, egoistischer Interessen herabzieht. Wie vielfach die Religion ihre Anziehungskraft bei den grofsen Massen egoistischen Vorstellungen und Hoffnungen auf Wunder und göttliche Eingriffe zum persönlichen Vorteil verdankt, bedarf keines Wortes. Neben dem trübenden Einflufs des Egoismus kommt hier die Wirkung der sinnlichen Elemente des Kultus in Betracht, welche auf der vollen Höhe der Vollkultur nur als Symbole innerer Vorgänge anerkannt, von den Massen aber leicht für das Wesentliche gehalten werden. In beiden Beziehungen ist ein Vergleich zwischen der protestantischen und der katholischen Kirche äufserst lehrreich. Ihre viel gröfsere Wirksamkeit verdankt die letztere zum Teil dem Umstande, dafs sie

mit den Rückständigkeiten und den tieferen Bedürfnissen der menschlichen Natur weit mehr rechnet als die erstere. Ihr Kultus ist reicher an sinnlichen Formen; sie pflegt die Tradition in Gestalt der Heiligen- und Reliquienverehrung; sie unterdrückt die Freiheit des Individuums in höherem Maſse als die protestantische Kirche durch eine straffe Disciplin innerhalb der Gemeinde und der Geistlichkeit in Form von Kirchenstrafen, Prozessionen u. dergl.; sie engt die Freiheit des individuellen religiösen Lebens durch das Verbot des Bibellesens, durch den Index ein, sie ermutigt die menschliche Schwäche durch die Lehre von den guten Werken, und sie schreckt in Gestalt der Fasten und des teilweisen Cölibates selbst vor einem Elemente der Halbkultur, vor der Askese, nicht zurück. Man sieht, sie trägt der menschlichen Gebrechlichkeit weit mehr Rechnung als die protestantische Kirche, deren Leben sich mehr auf den idealen Seiten der Menschennatur aufbaut, und der Erfolg ist auf ihrer Seite.

Neben den Entstellungen, die so das religiöse Leben der Vollkultur teils durch die Mechanisierung, teils durch die Rückständigkeiten erfährt, kommt hier noch eine andere Thatsache in Betracht, die wir später unter dem Gesichtspunkte der *Reduktion* gewisser Seiten des seelischen Lebens ausführlich würdigen werden. Gewisse Seiten des seelischen Lebens werden nämlich im Bereiche der Vollkultur zu Gunsten anderer immer mehr zurückgedrängt und in ihrer Wirksamkeit gehemmt; dahin gehört auch das religiöse Leben. Allgemein gesprochen unterscheidet sich dieses auf der Stufe der Vollkultur von der tieferen Stufe der Halbkultur durch seine *geringere Intensität*. Seit dem Beginne der Neuzeit, seitdem wir die dem religiösen Elemente weiteren Spielraum gewährende Halbkultur des Mittelalters hinter uns gelassen haben, kann eine durchgehende *Verweltlichung*, eine Abwendung und Entfremdung dem religiösen Gebiete gegenüber kaum in Abrede gestellt werden. Vergleichen wir mit der gottestrunkenen Innigkeit der Mystik, die uns noch an der Schwelle der Neuzeit entgegentritt, etwa die religiösen Bekenntnisse, mit denen uns am Abend ihres Lebens Männer wie Roscher oder Riehl beschenkt haben, oder die schönen Ausführungen Hiltys über das menschliche Glück, in denen der Schwerpunkt schlieſslich stets auf das praktische Leben, auf die Bethätigung der religiösen Gesinnung in der Lebensführung gelegt wird, derart, daſs das religiöse Element sich hier vor einem sittlichen fast zu verflüchtigen scheint, so können wir diese Thatsache der Verweltlichung kaum völlig leugnen. Ihre *Gründe* liegen *zunächst* in der Vielheit der Interessen und der damit verknüpften Zerteilung der Energie des seelischen Lebens,

durch die dem religiösen Leben zu viel Raum entzogen wird. Die Gebrochenheit des in der Diagonale einander widerstreitender Impulse sich bewegenden willkürlichen Willens läſst es selten oder überhaupt nicht mehr zu der Entfaltung elementarer Massenbewegungen auf diesem Gebiete kommen und vermag nicht mehr soviel seelische Energie aufzuspeichern, wie sie für jene groſsartigen Ausbrüche religiöser Regungen erforderlich ist, die uns bei der nomadischen Halbkultur entgegentreten. Alles starke religiöse Leben aber wurzelt, auch wo seine Gestaltung im einzelnen von hervorragenden Individuen bestimmt wird, wie das ja im Bereiche der Vollkultur stets der Fall ist, doch in dem übereinstimmenden seelischen Leben der Gesamtheit. Indem aber dieses mit der zunehmenden Vollkultur an Intensität zu Gunsten einer wachsenden Individualisierung immer mehr abnimmt, wird damit der wichtigste Quell des religiösen Lebens immer mehr verschüttet. Unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet tritt uns derselbe Grund in der Gestalt des zunehmenden Zurücktretens des Gebietes des unwillkürlichen seelischen Lebens entgegen. Vermöchte selbst das helle Tageslicht unserer Vollkultur noch ein groſses religiöses Genie zu schaffen, so fände es keinen Wiederhall in jenem Reich des Unbewuſsten und Unwillkürlichen bei den groſsen Massen, in dem eine so tiefgreifende und tiefwurzelnde Erscheinung wie die Religion verankert werden muſs, und dessen Leistungsfähigkeit durch die Vollkultur immer mehr geschwächt wird. Als ein dritter Grund endlich tritt uns jene Zurückdrängung des sinnlichen Elementes in der Religion entgegen, welches bei der zunehmenden Vergeistigung der Religion auf die Rolle eines bloſsen Symbols beschränkt wird, und das dennoch bei der sinnlichen Grundlage alles Lebens von der gröſsten Bedeutung ist. Ebenso hemmend endlich wirkt die zunehmende sittliche Vertiefung, vermöge deren die egoistischen, in mythologischen Vorstellungen wurzelnden Triebe, welche sich auf die Hoffnung einer unmittelbaren persönlichen Hilfe beziehen, lahm gelegt werden. Fassen wir das alles zusammen, so könnten wir fast auf die trübe Vorstellung kommen, als müſste schlieſslich die Religion an ihrer eigenen Vergeistigung zu Grunde gehen. Ist diese Besorgnis gewiſs übertrieben — so typisch sie auch für die innere Gebrochenheit und Zwiespältigkeit aller Vollkultur überhaupt ist —, so scheint doch ebenso sicher die schöpferische Kraft des religiösen Lebens im hellen Lichte der Vollkultur erloschen zu sein. Die Errungenschaften früherer Zeiten, die Erwerbungen, die sie an ihrer Schwelle, in ihrem Jugendalter gemacht hat, vermag die Vollkultur zu bewahren und umzuwandeln, vermag sie zu klären und zu ver-

geistigen: Neues an deren Stelle zu setzen ist sie unfähig; denn im Äther des reinen Geistes gedeiht kein menschliches Gebilde.

13. Die Wissenschaft.

Die Wissenschaft kann sich in gröfserem Umfange erst auf der Stufe der Vollkultur entfalten, weil zu ihrem Gedeihen — und ebenso zu dem der höheren Kunst, die wir in dieser Beziehung hier mit einschliefsen — die Erfüllung gewisser Vorbedingungen erforderlich ist, die von dem Vorhandensein willkürlicher Bewufstseinsvorgänge abhängen. Es handelt sich sowohl um theoretische wie um praktische Vorbedingungen. Die ersteren sind wesentlich zwei: erstens die Fähigkeit zur gegenständlichen Auffassung der Welt, die auf der Stufe der Naturvölker dem Auge durch einen Schleier verhüllt wird, den das mythologische Denken gewoben hat. Auch für die Geisteswissenschaften ist dieselbe Eigenschaft notwendig in Gestalt der Objektivität, der Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen, deren Mangel auf der Stufe der Naturvölker derselben psychologischen Quelle entspringt wie der entsprechende Mangel gegenüber der körperlichen Natur, nämlich der Übertragung des eigenen Ich in fremde Dinge. Die zweite Vorbedingung auf theoretischem Gebiet ist die Kraft der Zusammenfassung der Einzelheiten zu einem Ganzen — eine Fähigkeit, die, wie wir schon oben sahen und insbesondere an den Schöpfungen der Kunst erläuterten, bei den Natur- und Halbkulturvölkern noch nicht ausgebildet ist[1]. Im Bereiche der Wissenschaft sind es besonders die Geisteswissenschaften, deren Pflege die Fähigkeit des Überblicks und der Erhebung über Einzelheiten besonders erfordert, während die Anfänge der naturwissenschaftlichen Forschung anderswo liegen, nämlich in der Bethätigung der spielenden Energie im Bereiche der Dialektik und ähnlicher formalen Stoffe, worauf wir sogleich zurückkommen werden.

Die wesentliche praktische Vorbedingung für das Gedeihen der Wissenschaft bildet die Existenz eines freien oder theoretischen Interesses, das sich unabhängig von dem Nutzen den Dingen hingiebt. Vorgebildet ist dieses Interesse allerdings bereits in den Bethätigungen der spielenden Energie, die besonders im Bereiche der Mythologie und Dialektik sich auch auf der Stufe der Natur- und Halbkulturvölker so fruchtbar erweist. Allein jenes freie Interesse reicht viel weiter, indem es eine viel intensivere Hingabe an den spröden Stoff und dem-

[1] Kapitel III, Abschnitt 10b und 11 S. 234 und 237.

gemäfs viel mehr sittliche Opfer verlangt. Wir werden hier wiederum, obwohl wir uns gerade im Bereiche der specifisch intellektuellen Schöpfungen der Vollkultur befinden, an das sittliche Fundament erinnert, auf dem sich das ganze Leben der Vollkultur aufbaut. Bezeichnend dafür ist der enge Zusammenhang von Wissenschaft und Technik: so viel Sorgfalt und Mühe auch die sedentären Halbkulturvölker der ganzen materiellen Kultur widmen, so ist doch ihre Technik nicht über gewisse einfache Leistungen hinausgekommen, weil ihnen die Beihilfe der freien Wissenschaft fehlte, die, obwohl oder gerade weil sie nicht nach augenblicklich gegebenen Zwecken handelt, um so mehr befähigt wird, sich zu einem höheren Standpunkt zu erheben und von da aus entfernte Endeffekte zu verwirklichen. In der That hat die ganze moderne Naturwissenschaft gerade, weil sie von der Rücksicht auf praktische Erfolge frei ist, die grofse Aufgabe, uns zur Beherrschung der Naturkräfte die Mittel an die Hand zu geben, so glänzend gelöst.

Die Anfänge des wissenschaftlichen Lebens können wir, wie schon bemerkt, bereits auf der Stufe der Halbkultur wahrnehmen, ebenso wie die Thatsache eines stetigen Überganges aus ihrem Denken in das specifisch wissenschaftliche. Auch hier bewährt sich jenes Gesetz der Stetigkeit, das uns überall zwischen den verschiedenen Kulturstufen statt des ausschliefsenden Gegensatzes eine innere Verwandtschaft erwarten läfst. Das wissenschaftliche Denken hat sich in der That allmählich aus dem mythologischen durch stetigen Übergang entwickelt. Die Verwandtschaft zwischen beiden erkennen wir leichter, wenn wir innerhalb der wissenschaftlichen Denkweise wiederum zwei verschiedene Typen unterscheiden, nämlich die substantielle und die aktuelle Denkweise. Ihr allgemeiner Unterschied läfst sich kurz dahin angeben, dafs die eine mehr auf das Bleibende, die andere mehr auf das Veränderliche, die eine mehr auf die ruhenden Dinge, die andere mehr auf die wechselnden Vorgänge, die eine mehr auf die von ihr vorausgesetzten unbekannten Träger der Erscheinungen, die andere mehr auf diese selbst gerichtet ist. Die substantielle Denkweise erblickt demgemäfs das Wesen der Welt in unveränderlichen Substanzen, die zugleich die ruhenden Träger der wirksamen Kräfte bilden, mögen diese nun mehr als mechanische Ursachen oder als das Geschehen bestimmende Zwecke gedacht werden[1]. Diese drei Kernbegriffe der Substanz, der Kausalität, des Zweckes weisen in ihren anthropomorphen Ursprüngen noch deutlich

[1] Vgl. Wundt, System der Philosophie S. 267—349.

auf die mythologische Denkweise zurück. Denn das Vorbild sowohl der Ursache wie der zweckthätigen Kraft ist offenbar das menschliche Ich, das als thätige Kraft auftritt und nach Zwecken handelt. Der Begriff der Substanz aber findet sein Vorbild ebenfalls in dem als ruhend und unveränderlich gedachten Ich, wie denn schon der mythologische Dingbegriff, wie wir oben sahen[1], durchaus von der Vorstellung des Beharrens beherrscht ist. Aus diesem mythologischen Dingbegriff ist die substantielle Denkweise wesentlich durch zwei Umwandlungen hervorgegangen: durch die Einführung logischer Normen und die Bildung allgemeiner Begriffe, die sich freilich mehr in der generalisierenden als der analysierenden Richtung bewegt. Die ganze so erwachsene wissenschaftliche Thätigkeit ist daher vorzugsweise eine subsumierende, wie uns die platonische, aristotelische und scholastische Philosophie deutlich zeigt. Ihre Unfruchtbarkeit erklärt sich aus ihrer Sprödigkeit gegenüber der Würdigung des Geschehens und gegenüber der Aufgabe der kausalen Verknüpfung. Zu der letzteren ist der substantielle Kausalbegriff deswegen so ungeeignet, weil er, indem er die einzelnen Dinge als einfach und unveränderlich vorstellt und zu jedem Vorgang in ihnen die Ursache aufserhalb derselben sucht, den Begriff der Wechselwirkung ausschliefst, der im organischen und seelischen Leben von centraler Bedeutung ist. Und zur Würdigung des Geschehens fehlt sowohl die Neigung wie die Fähigkeit einer entsprechenden begrifflichen Verarbeitung der Erscheinungen, die den Flufs der Ereignisse in seinen einzelnen Augenblicken begrifflich fixiert. So kommt diese Stufe über den Standpunkt des Beschreibens und Rubrizierens im wesentlichen nicht hinaus. Bezeichnend dafür ist, dafs der Begriff der Gesetzmäfsigkeit im Altertum in der Hauptsache unbekannt blieb.

Dem gegenüber kennzeichnet sich die aktuelle Denkweise, wie sie schon an der Schwelle der Neuzeit in die Naturwissenschaft ihren triumphierenden Einzug hält, durch die Verlegung des Schwerpunktes vom Substanzbegriff in den Kausalbegriff, der seinerseits nun rein aktuell gefafst wird im Sinne der Gesetzmäfsigkeit des Geschehens. Die Zergliederung des letzteren, nicht mehr blofse Beschreibung und Rubrizierung, bildet daher die höchste Beschäftigung der Wissenschaft. Eine Vorbedingung dafür besteht in der Entfaltung jener isolierenden Begriffsthätigkeit, welche den anschaulichen Flufs des Geschehens in seinen einzelnen Querschnitten begrifflich fixiert. Hieraus erwachsen die glänzenden Leistungen eines Galilei, Newton, Leibniz u. a.

[1] Kapitel IV, Abschnitt 1 S. 257.

auf den Gebieten der Dynamik und der höheren, mit stetig veränderlichen Gröfsen operierenden Mathematik. Daher hier ein tief einschneidender Unterschied zwischen der kinematisch denkenden Neuzeit und dem statisch denkenden Altertum, das nicht über die Betrachtung einzelner isolierter, als beharrend vorgestellter Gebilde hinauskam, wie die Beschränkung in der Mechanik auf die Statik und in der Mathematik auf das Gebiet diskreter, unveränderlicher Gröfsen lehrt.

Eine weitere Bereicherung ergab sich für das wissenschaftliche Leben im Bereich der psychologischen, socialen und organischen Disciplinen. Hier bestand das Haupthemmnis für das antike substantielle Denken in der oben erwähnten Vernachlässigung des Gesichtspunktes der Wechselwirkung und in der übertriebenen Betonung des Momentes des Beharrens. So wurde über der Auffassung der Seele als einer Substanz die eingehendere Analyse sowohl der rein individuellen Bewufstseinsvorgänge wie jener Prozesse versäumt, in denen sich die sociale Natur des Menschen äufsert. Die Gesellschaftswissenschaften oder ihre Surrogate betrachteten die Gesellschaft ebenfalls viel zu sehr als ein unveränderliches und ruhendes Ganzes, um seinen Lebenserscheinungen gerecht zu werden. Und wie sehr in den organischen Disciplinen durch das eben erwähnte Haupthemmnis sowohl positiv wie negativ das Eindringen des Entwicklungsgedankens ausgeschlossen war, ist bekannt: noch Darwin hatte mit der bis auf Aristoteles zurückweisenden unbewufsten Neigung zu kämpfen, die Species logisch zu substantialisieren.

Fragen wir jetzt, warum die aktuelle Denkweise sich soviel später als die substantielle entwickeln mufste, so liegt die nächste schon oben gegebene Antwort in der näheren Verwandtschaft der letzteren mit der mythologischen Denkweise, die ja ebenfalls schon einem substantiell gefärbten Dingbegriff huldigt. Es kommt dazu aber noch ein zweiter Gesichtspunkt in Betracht, nämlich die Eigenschaft und Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens, gegenständlich zu sein. Diese Forderung ist viel allmählicher und langsamer erfüllt worden als die formale der logischen Strenge, der z. B. die mittelalterliche Scholastik gewifs mehr als nötig genügte, obwohl sie den realen Dingen völlig verständnislos gegenüberstand. Hat auch die Wissenschaft sich vielfach im Zusammenhang mit praktischen Bedürfnissen entwickelt, wie z. B. die Verknüpfung zwischen Entdeckungen, Erfindungen und Forschungen an der Schwelle der Neuzeit zeigt, so darf man doch die Bedeutung dieses Zusammenhanges nicht überschätzen. Noch wichtiger war für die früheste Entwicklung der Wissenschaft vielleicht das vorhin erörterte

theoretische Interesse an den Dingen. Wir müssen hier an das oben erörterte Gesetz des Reichtums der Formen auf primitiven Stufen erinnern[1]. Auch das wissenschaftliche Denken hat sich anfangs reicher nach der formalen, logischen Seite als nach der sachlichen hin entwickelt. Die überschüssige intellektuelle Energie ergoſs sich vorzugsweise nach dieser Richtung, weil sie hier gleichsam einen geringeren Widerstand als an der harten Realität der Dinge fand. Die Unfähigkeit der Griechen, die Naturerscheinungen zu zergliedern, entsprang gewiſs nicht einem Mangel an logischem Scharfsinn. Im Gegenteil zeugt ihre dialektische Philosophie wie ihre die einzelnen Probleme in ihrer Isoliertheit oft mit einem unverhältnismäſsigen Aufwande von Scharfsinn behandelnde Mathematik eher von einem Überschuſs an logischer Kraft. Diese aber scheute, wie sie denn nach Ursprung wie Beschaffenheit mit dem Spieltriebe eine gewisse Verwandtschaft zeigt, vor der eigensinnig irrationalen Natur der konkreten Dinge zurück und wandte sich lieber den abstrakten, luftigen Gebilden des eigenen Geistes zu, die seiner logischen Natur homogener und entgegenkommender waren. So erklärt sich die merkwürdige Thatsache, daſs die Wissenschaften durchweg um so älter sind, je abstrakter sie sind. Als die frühesten Disciplinen treten uns bei den Griechen Philosophie und Mathematik entgegen, daneben die Mechanik. In der Neuzeit hat sich dann die Physik früher als die Chemie entwickelt, in Übereinstimmung mit der Thatsache, daſs sie als die Lehre von den Eigenschaften aller Körper in diesem Sinne abstrakter und der Analyse entgegenkommender ist als die auf bestimmte Körper angewiesene chemische Forschung. Ferner kann von den organischen Naturwissenschaften, deren Gegenstände so viel konkreter, aber auch so viel komplizierter sind, als Anatomie, Physiologie und Biologie, in erheblicherem Maſse erst in diesem Jahrhundert die Rede sein. Endlich gehört auch der zeitliche Unterschied zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften hierher. Schon die Neigung der mythologischen Denkweise, alle inneren seelischen Vorgänge auf äuſsere körperliche Ursachen zurückzuführen, weist darauf hin, wieviel mehr der Untersuchung entgegenkommend das physische Geschehen als das psychische ist, nicht bloſs weil es sinnfälliger, sondern auch weil es einfacher und übersichtlicher, mehr in typischen Formen sich bewegend ist als das stets in irrationale Tiefen hinabreichende seelische Geschehen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es begreiflich, daſs das wissenschaftliche Leben der Neuzeit zunächst so einseitig sich

[1] Kapitel III, Abschnitt 4a, S. 120—132.

den naturwissenschaftlichen Problemen zuwandte, und noch im Weltbilde der unhistorischen Aufklärung das geistige Leben teils in gar keiner, teils in einer verkehrten Beleuchtung erschien.

Ein dritter Grund für die spätere Entwicklung der aktuellen Denkweise liegt im Bereiche des Gemütes. Die substantielle Denkweise entspricht einer tieferen Stufe des socialen Selbstbewufstseins; sie entspricht einer Passivität der Lebensstimmung, die zwar charakteristisch nur für die Halbkultur ist — man denke an die indische Philosophie, wo aller Wandel als Vergänglichkeit und Leiden erscheint und Brahma demgemäfs als das Wandellose gedacht wird [1] —, in ihren Nachwirkungen und Ausläufern aber noch vielfach in das Gebiet der Vollkultur hineinragt, wie wir ja in der That in dieser Beziehung innerhalb der griechischen Vollkultur ausgedehnte Rückständigkeiten festgestellt haben [1]. Besonders lange behauptet sie sich naturgemäfs in den tieferen Schichten des Bewufstseins, die sich langsamer wandeln als die höheren, unter der Herrschaft der Willkür stehenden: so kann das Gemüt noch vielfach substantiell fühlen, wo der Verstand bereits aktuell denkt. Die beste äufsere Versinnlichung jener substantiellen Denkweise des Gemüts bildet das Mönchtum mit seiner Askese. In ihm verkörpert sich die Flucht vor allem Wechsel, das Streben, den ruhenden Pol der Erscheinungen in unmittelbarer Gestalt zu erfassen, während die höhere Stufe der Aktivität ihn unbeirrt von allem Wechsel der Dinge im Beharren des Kernes der Persönlichkeit realisiert. In der substantiellen Lebensstimmung objektiviert sich die Inhaltslosigkeit des eigenen Lebens, das über eine leere Wiederholung einfacher Willensregungen nicht hinauskommt, in der aktuellen dagegen die eigene, in stetiger Entwicklung schaffende Arbeit. Die Wirksamkeit der substantiellen Lebensstimmung tritt uns auch heute noch so vielfach entgegen, dafs wir geradezu zwei Typen unter den Individuen der Vollkultur unterscheiden können, aktuelle und substantielle Naturen, von denen die ersteren naturgemäfs vorzugsweise Verstandesmenschen, die letzteren vorzugsweise Gemütsmenschen sind. So vertritt z. B. Leibniz ebenso ausgeprägt in seiner Lebensführung wie in seinen Arbeiten den ersteren, Spinoza den letzteren Typus — ein Unterschied, der sich auch in dem Gebäude ihrer Philosophie objektiviert hat, dessen Kern hier die aktuelle Monade, dort die ruhende, beharrende Substanz ist. Ein ähnlicher Gegensatz herrscht zwischen Hegel, dessen Philosophie vorwiegend dem Intellekt, und Schopenhauer, dessen Philosophie vorwiegend dem Gemüt entspringt,

[1] Oldenberg, Buddha S. 219. Vgl. oben S. 157.

sowohl in der Lehre wie in der ganzen hier ebenso aktuellen wie dort einsamen Lebensführung. Besonders ausgeprägt und fast ausschliefslich herrschte die substantielle Denkweise in der antiken Welt. Eine Gestalt wie die Heraklits ist in ihr völlig abnorm; im übrigen huldigte sie überall der Anschauung, dafs alle Veränderlichkeit die Vergänglichkeit in sich schliefse [1].

Sowie wir vorhin psychologisch die Möglichkeit eines stetigen Überganges aus der mythologischen in die wissenschaftliche Denkweise aufgedeckt haben, so läfst sich dieser Übergang auch geschichtlich nachweisen. Man hat ihn schon öfter an der antiken Wissenschaft, besonders an der älteren griechischen Philosophie erläutert. Charakteristisch ist in dieser Beziehung auch das mythologische Element, das die grofse Gestalt des Pythagoras umwuchert hat, oder die Darstellungsweise des dunkeln Heraklit, in dessen Wesen man mit Recht noch etwas Asiatisches gefunden hat: er spricht dunkel wie ein Orakel, er stellt seine Behauptungen auf ohne Beweise zu geben, und er kleidet seine Lehren noch in das sinnliche Gewand der mythologischen Vorstellungsweise [2]. Und was von der Persönlichkeit und der Form, das gilt auch von dem Inhalt der älteren Philosophie. Ihre Anfänge mühen sich um ein allgemeines Princip aller Dinge, das zunächst in greifbarer Gestalt, etwa in Gestalt des Wassers, aufgestellt und dann allmählich seiner Anschaulichkeit immer mehr entkleidet wird. Überhaupt aber verleugnet die ganze ältere Metaphysik bis Kant ihre innere Verwandtschaft mit der mythologischen Denkweise nicht. Indem sie überall einer Substanz nachspürt, die als der unbekannte Träger der Erscheinungen hinter diesen vorausgesetzt wird, gemahnt sie an die mythologische Denkweise, welche ähnliche Träger nur in der konkreten Form geistiger Wesen so vielfach voraussetzt [3].

In ihrem weiteren Wachstum zeigt die Wissenschaft eine fortschreitende Anpassung an das Leben, vermöge deren ihr realer Reichtum und ihre praktische Wirksamkeit fortgesetzt in hohem Mafse zunehmen, während ihre rein formale dialektische Seite immer mehr zurücktritt. Von welcher Bedeutung dieser anfängliche formale Reichtum für ihr späteres Gedeihen gewesen ist, erhellt aus der Kraft

[1] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 333. Vgl. oben S. 157.

[2] Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie II, 341.

[3] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 184, wo die in Rede stehende Thatsache ausführlicher erörtert ist. Man vergleiche auch die Bemerkungen über die mythologische Rückständigkeit der Griechen oben Kapitel III, Abschnitt 10a S. 229.

logischer Disciplinierung, die in aller Dialektik enthalten ist und die ebenso mächtig im Altertum und Mittelalter der späteren Entfaltung der Wissenschaft in der Stille vorgearbeitet hat, wie sie noch heute segensreich an unseren höheren Schulen wirkt. Spätere Zeiten, die mehr die reale Seite des Wissens kultivieren, geraten leicht in Gefahr diesen Faktor zu unterschätzen und ungebührlich zu vernachlässigen; und die Vernachlässigung, die heute in der That bei uns die philosophischen Studien erfahren, scheint bereits ihre traurigen Früchte in Gestalt des wuchernden Specialistentums und einer um sich greifenden logischen und stilistischen Verwilderung zu tragen. — Andererseits hat diese wachsende Anpassung der Wissenschaft an das Leben auch einen stets wachsenden Einfluſs der ersteren auf das letztere zur Folge. Und zwar äuſsert sich dieser nicht bloſs in Gestalt der Technik, sondern auch in dem Eindringen wissenschaftlicher, zumal sociologischer Gesichtspunkte in die Ordnung menschlicher, besonders socialer Dinge und in dem Durchdringen des ganzen Lebens mit jener wissenschaftlichen Denkweise, welche die anschaulichen, konkreten Beziehungen durch abstrakte, begriffliche ersetzt. So sehen wir im gegenwärtigen wirtschaftlichen Leben die alten patriarchalischen Verhältnisse zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mehr und mehr durch abstrakt rechtliche ersetzt; so beschäftigt sich unsere Dichtkunst gern mit psychologischen Problemen u. s. w. Aber nur allmählich gelingt es der wissenschaftlichen Denkweise auch auf die Auffassung und Ordnung des praktischen Lebens und der menschlichen Dinge Einfluſs zu gewinnen. Die Hemmnisse dieser Ausbreitung entspringen dem Umstande, daſs es sich hier um Verdrängung von Maximen und Gewohnheiten handelt, die, weil sie viel gehandhabt und altüberliefert, zum Teil sogar von einem religiösen Nimbus umgeben sind, sich viel schwerer durch eine streng logische Auffassung verdrängen lassen als widerspruchsvolle theoretische Vorstellungen über praktisch indifferente Dinge. So sehen wir auch hier, wie die Wissenschaft sich nur allmählich von der formalen nach der realen Seite hin entwickeln kann. Die späte Entwicklung sociologischer Vorstellungen über die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit ist zum Teil einem solchen unbewuſsten Widerstand des naiven menschlichen Gefühles gegen alle Anschauungen, welche die angebliche Freiheit des Menschen einzuschränken drohen, zuzuschreiben. Am klarsten zeigt sich die in Rede stehende Verzögerung bei einem Vergleich zwischen der aktuellen und der substantiellen Denkweise. Die erstere hat sich auf theoretischem Gebiet seit dem Beginn der Neuzeit Bahn gebrochen und beherrschte im Aufklärungszeitalter die Wissenschaft schon in

erheblichem Maſse, während dieselbe Aufklärung ebenso wie die Renaissance auf praktischem Gebiet noch in echt substantieller Weise das Ideal des menschlichen Lebens in der harmonischen Persönlichkeit für realisierbar hielt. Erst Lessing mit seinem Worte, daſs das Streben nach der Wahrheit mehr als ihr ruhender Besitz der Natur des Menschen angemessen sei, bezeichnet hier den Anbruch der aktuellen Denkweise. Dieselbe Verzögerung bei Kant. In der Erkenntnislehre, in der Kritik der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie stellt er sich ganz auf den modernen, aktuellen Standpunkt; in seiner praktischen Philosophie substanzialisiert er die höchsten Güter der Menschheit in Gestalt der intelligibeln Welt, statt sich bei ihnen als Zielen menschlicher Entwicklungsreihen zu beruhigen. So ungerecht im übrigen daher auch Dührings Kritik gegen ihn ist, so kann man doch seiner Behauptung, daſs dies ein rückständiger Standpunkt ist, eine gewisse Berechtigung nicht absprechen.

Insbesondere tritt uns bei der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nach sittlichen Gesichtspunkten noch jenes Überwiegen der substantiellen Denkweise vor der aktuellen häufig entgegen, so z. B. im höheren Schulwesen, wo die Kenntnisse immer noch ungebührlich gegenüber der Geistesgymnastik und der Denkfähigkeit in den Vordergrund gestellt werden in engem Zusammenhange mit jenem oben erörterten substantiellen Begriff der Bildung, der diese nicht in eine specifische Art des ganzen geistigen Lebens, sondern in bestimmte konkrete Fähigkeiten und Fertigkeiten oder gar einzelne Kenntnisse verlegt. Ebenso hat man unserm Rechte den Vorwurf gemacht, daſs es das Eigentum und das Vermögen mehr schützt als etwa die Arbeitskraft oder die weibliche Ehre, daſs es z. B. eine wucherische Ausbeutung der pekuniären Verlegenheit, aber nicht der menschlichen Arbeitskraft kennt. Die sittlichen Anschauungen über diese Dinge laufen vermöge einer nahe liegenden Wechselwirkung den wirtschaftlichen Verhältnissen einigermaſsen parallel. Hier finden wir in der That einen entsprechenden Wandel vom Substantiellen zum Aktuellen bei denjenigen Dingen, welche die Rolle der maſsgebenden wirtschaftlichen Faktoren nacheinander erworben haben; denn neben dem Grundbesitze ist hier später das mobile Kapital und neben diesem die rein aktuelle Arbeit aufgekommen.

Sechstes Kapitel.

Die Eigenschaften der Vollkultur.

I. Die Entwicklung des Willens.

a. Das Gebiet der Technik.

Das Gebiet der Technik — dieses Wort hier im weitesten Sinne genommen — nimmt in der Vollkultur einen ganz anderen Aufschwung als selbst bei den Halbkulturvölkern, deren Vorzüge vor den Naturvölkern doch gerade auf dem Gebiete der wirtschaftlichen und praktischen Tüchtigkeit liegen. Von zwei Umständen hängt diese höhere Entwicklung vorzüglich ab. Erstens vom Dualismus von Mittel und Zweck bei der Bethätigung des Willens, der bei der Herrschaft willkürlicher Willensakte eine ganz andere Ausdehnung annehmen kann als bei den Naturvölkern, bei denen wir nur schwachen Anfängen von ihm begegnen. Dieser Dualismus gestattet bei Befriedigung von Bedürfnissen die eingeschalteten Zwischenglieder nicht nur immer mehr zu häufen, sondern auch immer zweckmäſsiger zu gestalten. Eng damit zusammen hängt der zweite Punkt, die Fähigkeit der Fürsorge für die entferntere Zukunft, die Fähigkeit vorbeugender Schutzmaſsregeln gegen zukünftige Übel. Vermöge dieser Fähigkeiten wird die Technik immer mehr vom augenblicklichen Bedürfnisse unabhängig gemacht, immer mehr nicht bloſs auf die wirklichen und gegenwärtigen, sondern auch auf die zukünftigen und möglichen Bedürfnisse eingerichtet und gewinnt so immer mehr einen abstrakten und generellen Charakter. Im ganzen können wir vier Gesichtspunkte unterscheiden, nach denen sich die Höhe, die die technische Entwicklung innerhalb der Vollkultur erreicht, bemessen läſst.

Erstens hängt diese Höhe ab von den räumlichen und zeitlichen

Abständen zwischen dem Anfangs- und dem Endgliede der Kette der technischen Vorgänge und Schöpfungen, wobei unter dem Anfangsgliede der Vorsatz zur Erreichung des Endgliedes, unter diesem aber der beabsichtigte Endeffekt zu verstehen ist. Die zwischen beiden Punkten eingeschalteten Zwischenglieder gewinnen im Laufe der Entwicklung nun eine immer weitere Ausdehnung, einen immer gröſseren Reichtum in räumlicher wie in zeitlicher Beziehung. Wir erkennen das z. B. bei einem Vergleiche zwischen den älteren und den neueren Kriegswerkzeugen, bei denen sich uns in erster Reihe die Vergröſserung des räumlichen Abstandes zwischen Anfangs- und Endglied z. B. bei dem Blick auf die Tragfähigkeit der modernen Geschosse aufdrängt; in zweiter Linie sehen wir aber bei einem Blick etwa auf unsere Torpedos neben dem räumlichen auch das zeitliche Moment zur Geltung kommen. Ein anderes Beispiel bietet die Wahl der benutzten Naturkräfte. Das Altertum kannte neben menschlichen und tierischen Kräften nur die Nutzbarmachung solcher Naturkräfte, die wie Wasser und Wind in ihrer unmittelbar gegebenen Form verwertet werden. Die Heranziehung des Dampfes bedeutet hier wieder eine Häufung der Zwischenglieder, sofern hier erst eine Umwandlung des unmittelbar gegebenen Stoffes in eine andere Form erfolgen muſs. Über den Dampf erhebt sich aber wiederum gegenwärtig die Elektricität als eine Kraftform, bei der jene Umwandlung sowohl räumlich, wenn wir an die elektrische Fernleitung denken, als auch zeitlich, wenn wir an die Accumulatoren denken, einen viel weiteren Umfang besitzt, indem die eingeschalteten Zwischenglieder abermals an Ausdehnung gewinnen. Ein drittes Beispiel entnehmen wir dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens: hier erhöht die Entwicklung den zeitlichen und räumlichen Zwischenraum zwischen der Produktion und der Konsumtion[1] — ein Satz, den uns ein Blick auf das sorglose augenblickliche Verprassen des Negers einerseits und die komplizierte Gestaltung des modernen Weltverkehrs andererseits sofort bestätigt.

Zweitens spiegelt sich die Höhe der technischen Entwicklung in der fortschreitenden Präcision und Ökonomie wieder, vermöge deren die technischen Vorgänge und Werkzeuge ihren Zwecken immer mehr angepaſst werden. Ein wichtiger Fall davon besteht in der fortschreitenden Elimination des Menschen aus dem Gebiete der Technik, sofern seine natürlichen Organe für ihre viel feineren Vorgänge nicht präcise und angepaſst genug sind. Als zweites Beispiel sei hier die fortschreitende Bevorzugung der Rotationsbewegung, des

[1] E. Herrmann, Principien der Wirtschaft S. 235.

Cylinderprincips in der modernen Technik angeführt[1]; sie ist ökonomisch begründet, indem die Rotationsbewegung vor jeder anderen den Vorzug hat, von toten Gängen befreit zu sein. Auf demselben Princip der Kontinuität beruht es ferner, wenn die heutige Technik in vielen Fällen das Material, das früher nur stückweise der Verarbeitung zugeführt wurde, jetzt stromweise einführt[1]. Endlich zeigt sich eine ähnliche Neigung zur gesteigerten Ökonomie und Sorgfalt in der Entwicklung der wirtschaftlichen Methoden überhaupt: tiefere Stufen kennen im wesentlichen nur die beiden negativen Methoden der Vernichtung und Verhinderuug einerseits, der Abwendung und Meidung andererseits; höhere Stufen stellen sie zur Seite und verdrängen sie immer mehr durch die beiden positiven Methoden der Schaffung, d. h. der künstlichen Bereitung und der Vermittelung, d. h. der Zuwendung und Näherung des betreffenden Stoffes an die technischen Vorgänge[2].

Ein dritter Maſsstab für die Höhe der technischen Entwicklung besteht endlich in der fortschreitenden Entlastung und Elimination des Menschen. Dieser Vorgang, der schon unter dem Gesichtspunkt der Präcision, wie eben erwähnt, geboten erscheint, liegt tief im Wesen des technischen Prozesses begründet. Denn dieser besteht ja eben in einer Dienstbarmachung der Naturkräfte, vermöge deren eine Reihe natürlicher Vorgänge zwischen einem menschlichen Vorsatz und seinem Endeffekt eingeschaltet wird: je mehr dabei die Eingriffe des Menschen in den Ablauf dieser Vorgänge verschwinden, desto reiner tritt das Wesen dieses Prozesses zu Tage. In der so im Princip erreichten Vermehrung der Muſse spiegelt sich, wenn sie auch thatsächlich durch das raschere Wachsen der Bedürfnisse mehr als kompensiert wird, immerhin die wahre Natur der sittlichen Aufgabe des Menschen, wie sie hier allmählich zum Bewuſstsein kommt, deutlich wieder. Die Forderung und die Bemühung die Natur dem Menschen immer mehr dienstbar zu machen, bildet ja nur die Ergänzung und Bestätigung des Satzes, daſs die wahren Zwecke des menschlichen Lebens rein geistiger Natur sind und daſs alle materiellen Dinge und Vorgänge für sie nur den Rang von Mitteln beanspruchen können. Die Vervollkommnung der Technik gewährleistet einerseits die Verwirklichung dieser Forderung, wie umgekehrt das Erstreben dieser Verwirklichung auch auf jene Entwicklung der Technik hinwirkt.

Erscheint unter diesem Gesichtspunkte die Technik als ein Wohl-

[1] E. Herrmann a. a. O. S. 259.

[2] Ebendaselbst S. 221—230.

thäter der Menschheit, so erscheint sie uns in einer viel nachteiligeren Beleuchtung unter einem vierten Gesichtspunkte, nach dem wir ebenfalls die Höhe ihrer Entwicklung bemessen können. Diese Höhe hängt nämlich auch davon ab, wie generell und abstrakt ihre Gebilde geworden sind. Alles was die Technik bei ihren Vorgängen benutzt, soll ihr ja nur als Mittel zur Erreichung des Endeffektes dienen. Je mehr daher der wahre Charakter des technischen Vorganges in die Erscheinung tritt, desto mehr muſs sie von allen anderen Seiten des von ihr benutzten Stoffes abstrahieren. Am wichtigsten ist in dieser Beziehung die fortschreitende Auſserachtsetzung der Schönheit und einer überflüssigen Dauerhaftigkeit, welche den Produkten der modernen Technik oft einerseits einen unästhetischen, andererseits einen immer mehr aktuellen Charakter aufprägt. In letzterer Beziehung ist es ein allgemeiner Satz, daſs die Technik im Laufe ihrer Entwicklung von tierischen und pflanzlichen Stoffen immer mehr zur Benutzung anderer, unorganischer übergeht[1], so wie z. B. das moderne Papier das alte Pergament mit seiner ehrwürdigen Solidität und Dauerhaftigkeit verdrängt hat. Zu diesem abstrakten gesellt sich nun der generelle Charakter. Er wurzelt in dem immer freieren Verhältnis zwischen dem technischen Bedürfnis und seiner Befriedigung, welches immer mehr durch den Gesichtspunkt einer allgemeinen Fürsorge nicht bloſs für wirkliche, sondern auch für künftige und mögliche Fälle und einer allgemeinen Verwendbarkeit für die verschiedensten Einzelfälle bestimmt wird. So nehmen denn die technischen Werkzeuge und Erzeugnisse zunehmend einen fabrikmäſsigen Charakter an, vermöge dessen sie für viele Einzelfälle auf einmal dienen können, ohne freilich der Natur dieser individuellen Fälle im einzelnen gerecht werden zu können. Die Nachteile, die mit diesen beiden Charakterzügen der modernen Technik verknüpft sind, liegen nicht bloſs auf dem Gebiete des Ästhetischen, sondern auch auf dem des Gemütslebens: indem die menschlichen Bedürfnisse in einer immer rationelleren Weise befriedigt werden, wird auf die Bedürfnisse des Gemütes, das sich mit der mageren Zweckmäſsigkeit nicht abspeisen läſst, sondern ein inniges Verwachsen des Menschen mit seiner Umgebung, seinen Geräten und technischen Vorkehrungen verlangt, während die Technik alle Dinge nur als Mittel für ihre Zwecke würdigt, immer weniger Rücksicht genommen.

Noch bedenklicher sind hier gewisse Folgen auf dem sittlichen Gebiete. Wir haben schon früher an die typisierende Kraft der

[1] E. Herrmann a. a. O. S. 86.

Technik erinnert, welche vermöge der Gleichartigkeit ihrer Erzeugnisse eine entsprechende Gleichartigkeit des seelischen Lebens in den einzelnen Individuen befördert, sowie umgekehrt die Gleichartigkeit ihrer Leistungen zunächst eine Folge der ursprünglichen Gleichartigkeit der menschlichen Natur ist. In diesem Sinne wirkt die Technik, indem sie gleichsam die Gleichartigkeit des Schaffens als eine Gabe der menschlichen Natur ursprünglich in Empfang nimmt, um sie in verstärktem und erhöhtem Maſse wieder zurückzugeben, ohne Zweifel wohlthätig. Aber es giebt eine Grenze dafür. Sobald nämlich die Technik nicht mehr typisierend, sondern geradezu schematisierend wirkt, wird von ihrem abstrahierenden Charakter auch der Mensch, wenn er in ihren Bannkreis tritt, ergriffen. So weit er nicht überhaupt aus dem technischen Prozeſs eliminiert wird, wird er dann gleichfalls auf die Stufe eines bloſsen Mittels herabgedrückt und dem Gesetz der Anpassung und Präcision unterworfen, immer mehr auf gewisse einfache, gleichförmig sich wiederholende Handgriffe beschränkt und so zu einer künstlichen Einseitigkeit und Verkrüppelung erzogen, die zwar den für technische Zwecke verwendeten toten Stoffen durchaus angemessen ist, mit der sittlichen Natur des Menschen aber in schreiendstem Widerspruch steht.

b. Die konkrete Sittlichkeit.

Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung des sittlichen Lebens der Vollkultur, so handelt es sich bei seiner Entwicklung weniger um wirkliche Neuschöpfungen, als um Potenzierung und weitere Ausbildung früherer Anlagen, die wir bereits auf der Stufe der Naturvölker vorfinden. Die eigentümliche Beschränkung des sittlichen Lebens bei diesen und die Widersprüche, mit denen es behaftet ist, wurden früher aus seinem rein impulsiven Charakter abgeleitet, vermöge dessen in jedem Augenblicke der zeitweilig stärkste Trieb allein entscheidend ist. Dieser impulsive Charakter des sittlichen Lebens erfährt auf der Stufe der Vollkultur zwar keine Aufhebung, aber doch eine Zurückdrängung vermöge des Auftretens der willkürlichen Willensakte. Erstens wird bei einem Wettstreit verschiedener Motive die Entscheidung nicht bloſs von der Stärke dieser einzelnen Motive, sondern von früheren Erlebnissen und allgemeinen Erwägungen abhängig gemacht, derart daſs die Sittlichkeit teilweise einen grundsätzlichen Charakter erhält; zweitens wird den Erwägungen, also dem Intellekt, ein weiter Spielraum zur Mitwirkung eröffnet, so daſs die sittlichen Erscheinungen zugleich einen rationellen Charakter erhalten.

Bei der so entstehenden Erweiterung des sittlichen Lebens können wir im wesentlichen drei verschiedene Richtungen unterscheiden: einerseits werden infolge des erweiterten Vorstellungskreises neue Gebiete dem sittlichen Fühlen und Handeln eröffnet; zweitens verschwinden infolge bestimmter Veränderungen des allgemeinen Bewufstseinszustandes gewisse Hemmungen des sittlichen Lebens, gewisse unsittliche Erscheinungen, und drittens wird infolge der ausgedehnten Herrschaft der Willkür die Fähigkeit, die momentanen sinnlichen Antriebe zu unterdrücken und nach principiellen Gesichtspunkten Opfer zu bringen, erhöht.

Die Erschliefsung neuer Gebiete hängt stets von einem Anwachsen der Intelligenz ab, und zwar kann es sich dabei entweder um eine erhöhte konkrete Fähigkeit sich in fremde Verhältnisse und Personen hineinzuversetzen handeln — in dieser Eigenschaft wurzelt alles was Zartgefühl, Takt u. dergl. heifst und viele andere impulsive Äufserungen des Mitgefühls gegenüber fremder Not —, oder es handelt sich um neue Ideen von mehr abstraktem Charakter, die gleichsam eine Verallgemeinerung jener konkreten Fähigkeit darstellen. Hierher gehört alles, was man als humane Gesinnung zu bezeichnen pflegt. In beiden Fällen handelt es sich im engeren Sinne mehr um eine Entwicklung des intellektuellen als des sittlichen Lebens, sofern der erstere Zuwachs in Verbindung mit den mit den betreffenden Vorstellungen verknüpften Gefühlen den zweiten von selbst zur Folge hat; wir haben hier nämlich nur solche Vorgänge im Auge, die wenig oder keine Opfer erheischen und daher mehr der Neigung, die nur aus ihrem Schlummer geweckt zu werden braucht, als dem strengen Pflichtgefühl entfliefsen.

Der negative Zuwachs des sittlichen Lebens wurzelt teilweise ebenfalls in einem in erster Linie intellektuellen Fortschritt, nämlich in einer Aufklärung des Verstandes, welche trübende mythologische Vorstellungen zerstört, womit dann die aus diesen Vorstellungen entsprungenen unsittlichen Handlungen von selber zu Boden fallen. In diesem Sinne hat Buckle gewifs Recht, wenn er in dem Verschwinden der Hexenverfolgungen weniger einen Fortschritt der Moral als der Intelligenz erblickt. Freilich spricht auch hier schon jenes Erlöschen oder wenigstens Zurücktreten der starken Affekte mit, die auf der Stufe der Naturvölker und der Halbkultur eine reichere Entfaltung finden als im Bereich der Vollkultur. Aller Fanatismus, der stets reich an Greuelthaten zu sein pflegt, entspringt ja solchen explosiven Ausbrüchen starker Affekte. Verwandt mit dieser Zurückdrängung der Affekte ist jene allgemeine Abschwächung des triebartigen, blind-

lings seinen Leidenschaften folgenden Willens, die ebenfalls tief im Wesen der Vollkultur liegt. Mit diesen Ausbrüchen der Leidenschaft verschwinden dann auch die Sitten und Unthaten, von denen jene begleitet sind. Unthaten wie die in Shakespeares Königsdramen sind nicht blofs wegen unseres höheren sittlichen Standpunktes, sondern auch wegen der allgemeinen Abschwächung der Leidenschaften und der kühleren Berechnung, die an ihre Stelle getreten ist, unmöglich.

Die wichtigsten Fortschritte des sittlichen Lebens der Vollkultur entspringen aber der vermehrten Selbstbeherrschung, vermöge deren bei den willkürlichen Willensakten die höheren abstrakten Antriebe die sinnliche Neigung mehr zu besiegen vermögen. Die Fähigkeit Opfer zu bringen, die bei den Naturvölkern nur in ihren Anfängen vorhanden und nur in der Form des Tabu, der Askese und teilweise bei der Arbeit ausgebildet ist, erreicht in dem Bereiche der Vollkultur eine unvergleichlich gröfsere Stärke. Schon das ganze tägliche Leben des Kulturmenschen erfordert ja fortgesetzte Opfer an sinnlicher Behaglichkeit und Bequemlichkeit; unser ganzes tägliches Leben könnte fast als eine Art von schwächerer Askese bezeichnet werden. So ist denn das bisherige Erziehungsmittel der religiösen Askese nunmehr überflüssig geworden, sowie es auch thatsächlich von der Vollkultur wie ein verbrauchtes Gewand abgestreift wird. An seine Stelle tritt jene fortlaufende Reihe von Opfern, die jedem Einzelnen seine Erwerbs- oder Berufsthätigkeit täglich auferlegt. Nach ihrem sittlichen Gehalte können wir hier zwei Formen unterscheiden, das Geschäft und den Beruf, von denen das erstere für seinen Träger nur als ein Mittel für seine individuellen Erwerbszwecke aufgefafst wird, während das letztere stets zugleich sittlicher Selbstzweck ist. Demgemäfs ist auch der sittliche Wert des ersteren mehr ein mittelbarer, sofern es eine fortgesetzte Schule der Selbstverleugnung und der Opferfähigkeit bildet, während das letztere eine unmittelbare Bethätigung des sittlichen Lebens darstellt. Daher auch der Beruf das ganze Leben und die intimsten Interessen seines Trägers durchdringt, während das Geschäft ihnen fremd bleibt. In beiden Fällen aber, wenn auch im letzteren mehr als im ersteren, wird jenes Pflichtgefühl ausgebildet, welches die Grundlage alles höheren und willkürlichen sittlichen Lebens bildet. Es kann als mehr unbewufst einen mehr konkreten Charakter haben, es kann als bewufst sich zu sittlichen Grundsätzen erheben, die mit Bewufstsein befolgt werden; in beiden Fällen aber wurzeln in diesem Pflichtgefühl jene abstrakten Tugenden, die wie die Wahrhaftigkeit und Ge-

wissenhaftigkeit u. dergl. einen ausschliefslichen Vorzug der Vollkultur ausmachen.

Da die Fähigkeit Opfer zu bringen von der Stärke der einzelnen dabei mitsprechenden Motive abhängt, so wird ihre Höhe einen Mafsstab für die Höhe der erreichten Kulturentwicklung überhaupt abgeben. Jedenfalls wird sie sich stets nur in gewissen Fällen bewähren, in anderen versagen. Und so ist schliefslich das sittliche Leben auch der Kulturvölker durch dieselben Widersprüche gekennzeichnet, die dem Beobachter im Bereiche der Naturvölker so sehr auffallen, obschon sie dort nur etwas unverhüllter und greller zu Tage treten wie bei uns. In der That kann das geschärfte Auge bei uns täglich dieselben Widersprüche entdecken zwischen dem egoistischen Geschäftsmann und dem barmherzigen Familienvater, zwischen Teilnahme und Hartherzigkeit; und zwar gilt das noch mehr als vom individuellen vom socialen Leben. Derselbe Staat, der sich für so viele Bedürfnisse fürsorglich müht, steht der Pflege idealer Interessen oft teilnahmslos gegenüber und überläfst die gedrücktesten Volksklassen oft ebensosehr sich selber, wie er für die Begüterten sorgt, und ebenso sehen wir Männer von unzweifelhafter Lauterkeit der persönlichen Gesinnung eine Klassenpolitik voll krasser Selbstsucht treiben. Diese Widersprüche entspringen ähnlich wie bei den Naturvölkern einem Wettkampf egoistischer und altruistischer Antriebe, bei denen die letzteren nicht immer zu siegen brauchen. Bis zu welchem Grade das letztere geschieht, hängt im individuellen Leben von der Natur des Einzelnen ab, und so bildet sich bei jedem Einzelnen bald ein festes Bereich, innerhalb dessen die sittlichen Motive ausschlaggebend sind, während aufserhalb desselben die egoistischen Antriebe bestimmend bleiben. Im socialen Leben müssen wir unterscheiden zwischen den einzelnen Klassen und zwischen den Willensakten des Staates, und zwar im letzteren Falle wieder zwischen Äufserungen, die mehr einzelnen Parteien bezw. den besitzenden und herrschenden Klassen überhaupt konform sind und solchen von mehr individueller Natur, die der Initiative einer oder weniger regierenden Personen entspringen [1]. Was zunächst die Willensakte der Parteien oder einzelner Klassen der Bevölkerung anbetrifft, so müssen die leitenden Führer der Bewegungen mit der Durchschnittsnatur der einzelnen Individuen rechnen. Das sittliche Niveau solcher Willensakte kann daher das durchschnittliche sittliche Niveau der einzelnen Individuen nicht übersteigen.

[1] Vgl. hierzu Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik I, 76. 185. 278 u. a. St.

Thatsächlich ist demgemäfs das politische Leben der Parteien durchweg von egoistischen Antrieben geleitet; auf die Massen wirken nur egoistische Ziele, und wenn die Parteileitung allgemeine Kulturinteressen vorschützt, so ist das in der Regel eine mehr oder weniger bewufste Heuchelei, die freilich heute aus Anstandsgründen gefordert wird und immerhin schon eine erhebliche Konzession an das sittliche Bewufstsein darstellt. Rein ideale Antriebe können wohl in einzelnen Personen wirksam sein, aber auf die Massen vermögen sie erst zu wirken, wenn sie sich mit gröberen amalgamiert haben. Für die Willensäufserungen des Staates und der Regierung gilt Ähnliches, soweit sie von den Interessen der herrschenden Klassen beeinflufst oder bestimmt werden. Einzelne Individuen können auch hier von idealen Antrieben sich leiten lassen. Das preufsische Landrecht, welches viele humane Neuerungen enthält, ist dem Geiste eines einzelnen Herrschers entsprungen und von dabei uninteressierten Beamten und Gelehrten trotz des Widerstandes der dabei interessierten Klassen ausgeführt worden. Solche Fälle bilden indes Ausnahmen; im allgemeinen können wir wahrhaft humane Neuerungen und Fortschritte der Gesittung nur dort erwarten, wo die herrschenden Klassen keine Opfer zu bringen haben, bezw. das im einzelnen Falle zu bringende Opfer durch andere Fälle, die ihre Spitze nach einer anderen Seite kehren, wieder aufgehoben wird oder wo sogar Vorteile mit ihnen verknüpft sind oder wo endlich die Furcht mitspricht, dafs die Masse sich gewaltsam nehme, was ihr nicht friedlich bewilligt wird. Für den ersten Fall bildet die Loslösung der Justiz von der Verwaltung ein Beispiel; sie wurde von dem Interesse der weitesten Kreise gefordert und legte nur der Regierung eine Einbufse an Machtfülle auf. Ähnlich wurde die Einführung einer humanen Rechtspflege, die Abschaffung der Folter und grausamer Todesstrafen dadurch erleichtert, dafs mit der gleichzeitigen Abnahme der allgemeinen Wildheit und Grausamkeit des Lebens die entgegenstehenden Antriebe von selbst hinwegfielen. Für den zweiten Fall enthält die englische Politik, die ja stets die Humanität und ihre eigenen Vorteile zu verknüpfen wufste, manchen Beleg. Wenn sie zuerst für die Abschaffung des Sklavenhandels eintrat, so hing das eng mit der gleichzeitigen Entwicklung ausgedehnter Plantagen in ihrem ostindischen Gebiete zusammen, für die auf diese Weise der Wettbewerb auf dem Weltmarkte erleichtert wurde. Für den letzten Fall verweisen wir auf unsere sociale Schutzgesetzgebung, für die nicht blofs in erster Linie persönlich weniger davon betroffene Schichten der Bevölkerung wirksam gewesen sind, vielmehr auch die hauptsächlich davon betroffenen Kreise, soweit sie sich nicht

widersetzten, gewifs ebenso von der Furcht wie vom guten Willen bestimmt wurden. Von diesen Fällen abgesehen ist der Wille von Gesamtheiten zu wirklich humanen Leistungen, die ihnen erhebliche Opfer und Überwindung von Egoismus auferlegen, nicht fähig. Die Bewegung kommt in solchen Fällen über das rein individuelle und impulsive Mitgefühl nicht hinaus bis zu planvollen Aktionen des Gesamtwillens. So steht den Übeln unserer heutigen grofsindustriellen Technik mancher Einzelne voll Mitgefühl gegenüber, aber die Rücksicht auf die Konkurrenz treibt ihn dazu, zur Erhöhung dieser Übel fortgesetzt mitzuwirken.

Fassen wir unsere Betrachtung über das sittliche Leben auf der Stufe der Vollkultur zusammen, so können wir zwischen zwei Formen des Idealismus unterscheiden, einer primären und einer sekundären, jenachdem die idealen Motive die allein bestimmenden sind, oder nur ein Motiv neben andern indifferenten oder egoistischen Motiven bilden. Der primäre Idealismus ist stets nur individuell, der sekundäre aber eine sociale Erscheinung. Der primäre Idealismus existiert nur in einzelnen auserwählten Geistern, deren hervorragendste man wohl als sittliche Genies bezeichnet hat; theoretisch existiert er aufserdem in den Geboten der Moral und Religion. Der sekundäre Idealismus aber in seiner vergröberten Amalgamierung mit tieferstehenden Motiven durchdringt das ganze Leben der Gesamtheit und bildet auch in dieser vergröberten Gestalt noch, wie wir sogleich zu zeigen hoffen, die Grundlage und den tiefsten Kern aller Vollkultur.

Eine ähnliche Unterscheidung kann man beiläufig auch für das logische Ideal machen. Als primäres Ideal existiert es in den Wissenschaften, wenigstens in einzelnen Gebieten derselben, als sekundäres aber im ganzen Denken der Gebildeten, in dem die logischen Normen eben nur neben anderen Faktoren wirksam sind. Durch die hier gemachte Unterscheidung zwischen der primären und sekundären Form des Ideals eröffnet sich uns auch das Verständnis dafür, wie das sittliche und logische Ideal bei uns herrschen kann, während ihm doch täglich überall ins Gesicht geschlagen wird[1]. Man kann in dieser Beziehung in der Geschichte aller idealen Regungen zwei Perioden unterscheiden: eine der ungetrübten, aber isolierten und wenig wirksamen, eine der getrübten, aber socialen und wirksamen Existenz. Sobald das ursprünglich reine Motiv aus der Brust seines Schöpfers heraustritt, verflicht sich mit ihm ein grofser Knäuel anderer, teils verwandter, teils egoistischer Motive, die alle

[1] Ausführliches hierüber im dritten Abschnitt dieses Kapitels.

auf denselben äufseren Effekt hinzielen. In dieser allgemeinen, wenn auch getrübten Verbreitung bewahrt das Ideal aber immer wieder die Kraft sich im einzelnen neu in primärer Form zu gebären.

c. Die ideale Gesinnung.

> Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
> Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born;
> Nur des Meifsels schwerem Schlag erweichet
> Sich des Marmors sprödes Korn.
>
> Schiller.
>
> — — — — — — — — — — —
>
> Beschäftigung, die nie ermattet,
> Die zu dem Bau der Ewigkeiten
> Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
> Doch von der grofsen Schuld der Zeiten
> Minuten, Tage, Jahre streicht.
>
> Schiller.

Wir wollen an dieser Stelle zu beweisen versuchen, dafs für das Bestehen der Vollkultur nicht allein oder auch nur in erster Linie höhere Leistungen des Intellektes, sondern vor allem die Kraft des sittlichen Wollens, die ideale Gesinnung grundlegend ist[1]. Der eben gemachten Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Idealismus der Gesinnung bleiben wir uns dabei wohl bewufst. Wir behaupten demgemäfs, dafs die ideale Gesinnung als allein bestimmender Antrieb in einer Anzahl Individuen, als mitbestimmender Antrieb im ganzen Leben der Vollkultur von grundlegender Bedeutung ist.

Bei unserer Erörterung wollen wir uns vorzüglich demjenigen Gebiete zuwenden, für das unsere Behauptung auf den ersten Blick am wenigsten einleuchtend erscheint, nämlich dem intellektuellen und theoretischen, also dem Bereiche der wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit. In der That, wie viel Märtyrer hat in früheren Tagen die aufstrebende Naturwissenschaft gefordert, wie viel Opfer an persönlicher Entsagung fordert noch heute die Kunst und die Wissenschaft von ihren Jüngern, zumal wenn diese sie nicht zugleich als Erwerbsthätigkeit betreiben können. Wie gilt hier das schöne Wort: aliis inserviendo consumor! Witz, Sophistik und Dialektik wurzeln nur im Intellekt, alle echte Wissenschaft aber zugleich im Charakter. Der Kern der Wissenschaft besteht in der Gegenständlichkeit, und diese ist nicht blofs eine intellektuelle, sondern auch eine sittliche

[1] Einen ähnlichen Beweis hat jüngst Kidd in seinem Buch: Social Evolution (auch übersetzt) zu erbringen versucht; den beigebrachten Argumenten vermag der Verfasser freilich nicht beizustimmen. Dieselbe Anschauung vertritt ohne nähere Begründung Ferguson, The Philosophy of Civilisation. London 1890. § 41. 42.

Leistung, während der dialektische Scharfsinn nicht blofs in den Dienst einer zügellosen Phantasie und eines leichtfertigen Spieles des Geistes mit den Dingen der Wirklichkeit treten, sondern selbst unsittlichen Zwecken unterthänig sein kann, wie denn „nichts scharfsinniger als die Unwahrheit“ ist[1]. Daher denn Witz, Sophistik und Dialektik auch bei den Naturvölkern häufige Erscheinungen sind, die Blüte der Wissenschaft aber der Vollkultur vorbehalten bleibt. Daher stehen die geistreichen Köpfe so sehr hinter den gediegenen Männern zurück, daher hat der scharfsinnige Lichtenberg die Wissenschaft weniger bereichert wie mancher minder begabte, aber mehr ausdauernde Mann. Wie viel schwerer als alle luftige dialektische Spekulation ist jene ernste Forschung, die auf die letzten Fragen verzichtet, jene intellektuelle Resignation, für die Newtons Wort: hypotheses non fingo, typisch ist. Man vergleiche weiter mit der reinen Gediegenheit Spinozas die Charakterlosigkeit Bacons, die sich auch in der Oberflächlichkeit und gelegentlichen Verlogenheit seiner Schriften nicht verleugnet[2]. Kants philosophische Leistungen entsprangen im tiefsten Grunde einem praktischen Bedürfnis, und seine ganze theoretische Philosophie bildete für ihn nur die Grundlage seiner praktischen Lehre von der Gottheit, der Freiheit und der Unsterblichkeit, wie uns sein eigenes Wort bezeugt: „Ich mufste das Wissen in Trümmer schlagen, um für den Glauben Platz zu gewinnen.“ Bezeichnend für diesen praktischen Kern seines Wissens ist auch jene Ausdauer und selbstverleugnende Selbstkritik in der Entwicklung seiner theoretischen Anschauungen, in denen er selbst, wie uns eine Tagebuchaufzeichnung von ihm bezeugt, die wesentlichste Quelle seiner Leistungen erblickte[3]. Kant stellen wir die Gestalt Nietzsches gegenüber, der getreu seiner polnischen Abstammung die ganze Unstetigkeit der slavischen Halbkultur, ihren Mangel an Energie und Konzentration an sich trägt[4]: sein Reichtum verpuffte wie ein glänzendes Feuerwerk spurlos, weil er sein Denken nicht zu zähmen und zu zügeln vermochte, weil ihm zu seinen natürlichen Gaben ihre Krone, die sittliche Begabung, fehlte, die jene zufälligen Natürlichkeiten erst zu dem Range sittlicher Kulturgüter erhebt. Ein französischer Dichter, der an innerer Haltlosigkeit Nietzsche noch weit übertraf, hat in einem Augenblick der Selbsterkenntnis einmal sich selbst und dieser ganzen, vom Interesse

[1] Vgl. oben Kapitel III, Abschnitt 4a S. 129—131.
[2] Vgl. oben Kapitel III, Abschnitt 10a S. 227.
[3] Kant, Reflexionen II, 3.
[4] So urteilt über ihn auch L. Stein, Nietzsches Weltanschauung S. 94.

des Tages stets überschätzten Geistesrichtung das Urteil gesprochen mit den treffenden Worten: „Man hat oft in der Geschichte der Kunst allerhand erzählt von der Leichtigkeit, mit der gewisse große Künstler ihre Werke ausführen. Man hat deren genannt, die im stande waren, mit der Arbeit ein regelloses Leben und sogar die Trägheit zu verbinden; aber es giebt keinen gröſseren Irrtum als diesen . . . Trotz aller Bravourleistungen, die überdies alles in allem immer überschätzt worden sind, ist es unzweifelhaft, daſs das, was wirklich schön, immer das Werk der Zeit und der andächtigen Arbeit ist, und daſs es kein wahres Genie giebt ohne Beharrlichkeit und ohne Geduld“[1].

Wir erinnern ferner an die Entwicklung so manches groſsen Gedankens, der in dämmernden und unbestimmten Umrissen schon in früher Zeit auftauchte, aber erst in der Neuzeit eine klare Gestaltung und sichere Begründung durch hingebenden Fleiſs und emsige Geduld gefunden hat, während er in früheren Zeiten nur dem leichten Spiel der Phantasie entsprang, ohne daſs ihr der Ernst des Charakters fördernd zur Seite stand. Der Entwicklungsgedanke z. B. reicht in seinen ersten Anfängen bis in das Altertum zurück, ist aber bei Aristoteles nur in abstracto und in einer gleichsam versteinerten Gestalt ausgebildet, während erst die Mühen Darwins ihn einer systematischen Gestaltung unterzogen. Darwins groſses Verdienst besteht bekanntlich nicht in der Schöpfung dieses Gedankens, sondern in dem Nachweis seiner wissenschaftlichen Brauchbarkeit, nämlich in der Aufstellung einer bestimmten Theorie, welche bestimmte Vorstellungen von dem Wesen dieser Entwicklung zu fassen gestattete. Bis dahin nur ein geistreiches Spiel verwandelte sich unter seinen Händen der Entwicklungsgedanke in einen wissenschaftlichen und verwertbaren Begriff. Viel Geist war gewiſs zu dieser Umwandlung erforderlich, aber noch mehr Ausdauer und Geduld. Und gerade in dieser letzten Beziehung erinnert die schlichte und charakterfeste Erscheinung Darwins, der vor langjährigem Suchen und Mühen nicht zurückschreckte, der mit peinlicher Gewissenhaftigkeit jede Minute ausnutzte, die ein schwacher und kranker Körper ihm der Arbeit zu widmen vergönnte[2], an die verwandte Gestalt eines Kant oder eines Kepler. Denn auch bei dem letzteren erforderte die Auffindung der nach ihm benannten Gesetze der Planetenbewegung dreizehn lange Jahre rastlosen Schaffens, angestrengten Denkens und mühevoller Rechnungsarbeit: „nie hat vielleicht eine Erfindung so wenig vom

[1] Paul Lindau, Alfred de Musset S. 229.
[2] Preyer, Darwin S. 50—52.

Zufall abgehangen, nie so viel Kenntnis, so viel unermüdeten Eifer und einen so systematischen Kopf erfordert als Keplers Entdeckungen" [1]. Würdig reiht sich diesen Männern auch Newton an, dem der Bericht eines Augenzeugen einen „eisernen Fleifs" nachrühmt: „von Anfang bis zu Ende war Newton ein festgeschlossener Charakter, der wenige wissenschaftliche Ziele ersten Ranges mit nie abirrender Festigkeit und fast übermenschlicher Energie verfolgte und erreichte" [2].

Welche Rolle auch im politischen Leben der Vollkultur neben dem Intellekt der Charakter spielt, erhellt aus der schon oben [3] erörterten Thatsache, dafs Vollkultur und Despotismus sich ausschliefsende Begriffe sind und dafs sie sich wechselseitig zerstören. Ein reges Geistesleben kann, wie die spätere römische Zeit beweist, wohl bei dem Despotismus gedeihen, aber keine Charakterstärke, kein Idealismus der Gesinnung und daher auch keine Vollkultur, auf deren Niveau die römische Welt überhaupt nicht steht. Für das Bereich des individuellen Lebens verweisen wir auf den Gesichtspunkt, nach dem der Wert des Einzelnen zuletzt beurteilt wird. Allerdings ist ein grofser und edler Charakter nicht ohne einen weiten Gesichtskreis denkbar, weil die Beschränktheit stets zur Selbstüberhebung, wenigstens im objektiven Sinne, verleitet, allein ebenso gewifs ist die Intelligenz ohne festen Charakter eine Erscheinung, der wir die tiefere Achtung versagen. Und warum anders ergreifen uns die berühmten Worte des Apostels, die die Liebe über alles Wissen setzen und in allem Wissen und Können ohne die Liebe eine leere Nichtigkeit erblicken, so sehr, als weil sie den Kern der Sache und die tiefste Wurzel unserer Vollkultur mit prophetischem Blicke erfassen?

Nirgends finden wir bei Naturvölkern oder auch auf der Stufe der Halbkultur diesen Idealismus der Gesinnung, und die tiefste Kluft, die sie von uns trennt, liegt hier: sie liegt nicht im Intellekt, sondern im Charakter. Die Russen verstehen von der europäischen Kultur, sagt ein so gründlicher und feiner Beobachter wie Victor Hehn [4], nur dasjenige sich anzueignen, was rein verstandesmäfsig ist, von der Wissenschaft die Mathematik, vom täglichen Leben das Kartenspiel und das Schach, in der Kunst die realistische und naturalistische Richtung. Der gebildete Russe operiert mit den Karten wie der vollendetste westeuropäische Weltmann, aber der schärfer Hinblickende gewahrt in seinen Zügen sofort die Roheit und Wildheit der Barbarei.

[1] Schubert bei Günther, Kepler S. 63.
[2] Rosenberger, Isaac Newton S. 132. 168.
[3] Kapitel V, Abschnitt 6 S. 322.
[4] Victor Hehn, De moribus Ruthenorum S. 49 u. a. St.

Die russische Kunst vermag die Natur in ihrer Häſslichkeit getreu wiederzugeben, für alle idealen Seelenregungen fehlt ihr ebenso das Verständnis wie die Fähigkeit der Wiedergabe. Lesen wir statt dessen das Charakterbild, das Nachtigal von den Tibbu in Bardai entwirft: Schlauheit, Redegewandtheit und sophistische Kasuistik sind ihre Vorzüge, aber nur Egoismus und Habsucht sind für sie maſsgebend; sie kennen keine Billigkeit, höchstens das starre Recht[1]. Ähnlich wird uns der sudanesische Araber als mutig, todesverachtend und intelligent gerühmt, aber seine Intelligenz wird durch Fanatismus und Fatalismus verdunkelt, und diese religiösen Hindernisse, die im Charakter wurzeln, machen den Fortschritt unmöglich[2]. Dasselbe Bild entwirft uns Jannasch von den Arabern am Kap Nun: Tapferkeit, Mäſsigkeit und Ausdauer rühmt er ihnen nach, aber Habsucht und Egoismus lassen in ihrem Leben keinen Raum für den Idealismus[3] [4]. Ein solcher Herrscher wie der König Malek el Gahman im Reiche Fundj, der, während er eine ausgesprochene Vorliebe für die menschliche Leber und die menschlichen Eingeweide zeigte, zugleich doch um die Hebung der Kultur bemüht war und in seinem ganzen Reiche z. B. eine Art menschlicher Telegraphie eingerichtet hatte[5], widerspricht dem Wesen der Vollkultur vollständig. Sein Geistesverwandter ist der Diktator Argentiniens, der berüchtigte Rosas, dessen Herrschaft kaum eine Greuelthat eines Nero oder Caligula fremd geblieben ist, und der dennoch auf wirtschaftlichem Gebiet durch Förderung der Ruhe und Sicherheit, durch Beschützung der Fremden und dadurch, daſs er einen teilweisen Übergang von der Viehzucht und Weidewirtschaft zum intensiven Ackerbau veranlaſste, sein Land aus einer Null in einen nicht unerheblichen Faktor auf dem Weltmarkt verwandelt hat[6]; bezeichnend für sein Land, daſs man ihm nachgesagt hat, eine reinere Gestalt hätte nicht dieselbe rettende Rolle spielen können[7]. In dieselbe Reihe von Gestalten gehört der Czar Iwan der Schreckliche, der bei aller Energie des organisatorischen Handelns keine Spur von Freundschaft oder von Pflichtgefühl besaſs[8]. Endlich führen wir noch

[1] Nachtigal, Sahara und Sudan I, 324.

[2] Vita Hassan, Die Wahrheit über Emin Pascha I, 123. 136.

[3] Jannasch, Die deutsche Handelsexpedition S. 152 flg.

[4] Für das Wesen der römischen Halbkultur äuſserst bezeichnend ist, wie Roscher (Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen S. 59) mit Recht betont, die Erzählung bei Livius XXXIX, 42.

[5] Vita Hassan a. a. O. I, 118.

[6] Martens, Ein Caligula unseres Jahrhunderts S. 49—51.

[7] Jonin, Durch Süd-Amerika I, 545.

[8] Schiemann, Ruſsland II, 241.

das Urteil Passarges an, daſs der Neger wohl an Intelligenz, wenigstens an rezeptiver Intelligenz, aber nicht an Charakter mit dem Europäer rivalisieren kann: „der Neger ist an Intelligenz durchschnittlich unserer Landbevölkerung überlegen, aber gerade das Fehlen des soliden und stetigen Momentes im Charakter, welches bei der letzteren oft als Beschränktheit und Schwerfälligkeit zum Ausdruck kommt, ist für ihn ein groſser Nachteil.“ Wenn Passarge hinzufügt, daſs gerade die Beweglichkeit des Geistes dem Neger schade, weil sie ihm ein unreelles Dasein ermögliche [1], so schieſst er damit gewiſs über das Ziel hinaus, aber seine Annahme ist charakteristisch für die ungleiche Bedeutung von Intelligenz und Charakter für die Vollkultur.

Wir haben damit schon den allgemeinen Gegensatz berührt, der hier vornehmlich in Betracht kommt: es ist der Gegensatz zwischen spielender und organisierter Energie oder unter einem anderen Gesichtspunkte der Gegensatz zwischen Stetigkeit und Unstetigkeit. Der Mangel an Ausdauer läſst die Naturvölker im Bereiche des intellektuellen Lebens, auch wo ihnen eine rege Begabung nicht abgesprochen werden kann, nicht über rasch ermüdende Anläufe hinauskommen. Selbst der äuſsere Glanz der hochgestiegenen japanischen Halbkultur vermag einen Beobachter wie Rein nicht über ihren inneren Mangel an Stetigkeit und Ausdauer hinwegzutäuschen [2]. Und Franz von Löher findet in derselben Richtung einen einschneidenden Unterschied zwischen der amerikanischen Vollkultur und der ungarischen Halbkultur, obwohl beide äuſserlich wegen ihrer gemeinsamen jugendlichen Unfertigkeit zunächst manche Übereinstimmungen zeigen: „beide greifen jedes Ding mit einer starken und fröhlichen Energie an: wenn aber der Ungar zu erlahmen anfängt, gerät der Amerikaner erst recht in Feuer“ [3]. Von der russischen Akademie der Wissenschaften und der Möglichkeit, sie mit eingeborenen Kräften zu besetzen, heiſst es in diesem Sinne: an Talent fehlt es nicht, wohl aber an Charakter, d. h. an Leuten, welche neben specieller Begabung jenes Talent zu eminentem Fleiſs besitzen, ohne welchen auf künstlerischem sowie auf wissenschaftlichem Gebiete nie etwas geleistet worden ist. Was bedeuten groſsartige Anläufe, was vielversprechende Schüler- und Erstlingsarbeiten, wenn es bei diesen bleibt und die Männer den Jünglingen nicht Wort zu halten vermögen. Mangel an Fleiſs und Stetigkeit, Mangel an idealer, auf wissenschaftliche Ziele selbstlos gerichteter

[1] Passarge, Adamaua S. 505. 527. 532.

[2] Rein, Japan I, 458.

[3] Franz von Löher, Die Magyaren und andere Ungarn S. 16, auch S. 32 und 419.

Gesinnung sind einmal die Erbübel des russischen Stammes[1]. Ähnlich treten in der neueren russischen Litteratur die Bücher unverhältnismäfsig hinter den fragmentarischen Zeitungen und Revuen zurück. Es fehlt die nötige Gründlichkeit bei den Schriftstellern, die vorwiegend katilinarische Existenzen sind: „Leute, die den Gebrauch der Freiheit noch nicht gelernt“ [2]. Wir stellen daneben das folgende Urteil eines bewährten Kenners über die Inder, die ausdrücklich „für die Handhabung abstrakter Begriffsreihen exceptionell begabt“ genannt werden: „Die geistige Arbeit, welche von diesem Volke gethan wurde, ist arm an Spuren jenes mühevollen Ringens, dem allein es beschieden ist, die Tiefen der Realität auszuschöpfen In spielender Leichtigkeit umspannte man die Oberfläche der Dinge mit Bildern, deren Überfülle der eigenen Phantasie entströmte, reich an Farben, arm an festen, energisch gezogenen Linien“ [3].

Auch innerhalb der Abstufungen unserer modernen Vollkultur läfst sich noch ein entsprechender Zusammenhang zwischen der Höhe der Kultur und der sittlichen Ausdauer ihrer Träger beobachten. Man vergleiche Spanien mit England und beachte dabei den verschiedenen Charakter ihrer Kolonisationsgeschichte auf amerikanischem Boden: dort phantastische Frömmigkeit. Gewinnsucht und Abenteurerlust, der Drang mühelos Schätze rasch zu erwerben, hier strenge Kirchenzucht, puritanische Nüchternheit und ein zäher, ausdauernder Erwerbssinn.

Wo sich aber innerhalb der Halbkultur zeitweilig eine ausdauernde Energie entfaltet, da steht sie stets unter dem harten Druck starker egoistischer oder wirtschaftlicher Antriebe[4]. Die Tapferkeit wird wohl häufig durch die Not oder die öffentliche Meinung erzwungen, allein sie entspringt nie dem selbstlosen Pflichtgefühl. Die tiefste Differenz zwischen der Vollkultur und der ihr äufserlich bisweilen nahe kommenden Halbkultur liegt in der Ideallosigkeit der letzteren. Schon Peschel erblickte die tiefste Kluft zwischen chinesischer und europäischer Gesittung darin, dafs der Chinese für jenes Ding, das der Europäer als Kausalität im Schweifse seines Angesichts verehrt, keine Schüssel Reis geben würde[5]. Einer so selbstlosen Thätigkeit, wie sie von unseren Missionaren ausgeübt wird, steht selbst ein praktisch vollständig auf der Höhe der europäischen Kultur stehender Mann wie

[1] Aus der Petersburger Gesellschaft. Neue Folge I, 305.
[2] Aus der Petersburger Gesellschaft S. 236. 243.
[3] Oldenberg, Buddha S. 209. Oldenberg, Religion der Veden S. 2.
[4] Siehe oben Kapitel IV, Abschnitt 2 S. 261—264.
[5] Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 400.

der chinesische Vicekönig Li-Hung-Tschang völlig verständnislos gegenüber. Der Gedanke, daſs Männer und Frauen über das Meer in fremde Lande ziehen und zum Besten eines fremden Volkes Mühsale auf sich nehmen, geht in keines Chinesen Kopf. Der Vicekönig sieht in diesen Männern nur dieselben, welche China das Opium aufgezwungen hatten und blieb dabei, daſs das Evangelium mit dem Schwerte zusammengehöre[1]. Ähnlich vermag der Neger dem in Afrika weilenden Europäer nie andere Beweggründe zuzuschreiben als die rein praktischen des Handels[2]. Mit Recht sagt Chavanne, der Sinn des Negers sei nur auf das „Praktische und Greifbare" gerichtet und kenne keine „ideale oder poetische Seite" an den Dingen[3]. Nie kommt diese Stufe darüber hinaus, in materiellen und wirtschaftlichen Gütern den letzten Kern des Daseins zu erblicken. In einem Lande der Halbkultur wie Guatemala plante man zu einer Zeit, wo es im Innern an ordentlichen Reit- und Fahrwegen fehlte, eine Eisenbahn von einem Ocean zum andern, von der Vorstellung ausgehend, daſs mit einer solchen Leistung der Gipfel der menschlichen Gesittung erreicht sei; „denn die Bevölkerung erblickt hier in jeder Dampfmaschine die Verkörperung menschlicher Ideale, in einem Schienenwege eine wahre Himmelsleiter" [4].

Zum Schlusse möchten wir — indem wir die Frage des angeblichen Widerstreites zwischen Wissen und Glauben dem Nachdenken des Lesers überlassen — noch warnen vor der Verwechselung des echten Idealismus mit seinem Surrogat, das wir auf der Stufe der Halbkultur in Gestalt des Fanatismus, sei es des religiösen, sei es, wie bei unseren östlichen Nachbarn, des politischen, so häufig beobachten. Dieser Fanatismus baut sich auf einer ganz anderen, viel mehr sinnlichen Grundlage auf, und seine Handlungen besitzen den Charakter einfacher Triebhandlungen, bei denen gerade der sittliche Vorzug der Selbstbeherrschung, der Aufopferung egoistischer Interessen, völlig hinwegfällt. Es bleibt daher die ideale Gesinnung als ausschlieſslicher Besitz der Vollkultur unerschüttert bestehen.

[1] John Russell Young: Die Zukunft, 1895, S. 398. Ähnlich heiſst es von dem Nachfolger des modernen Mahdi, dem Kalifen Abdullah, der selbst ein krasser Egoist ist: „Er glaubt nicht an Treue und Ergebenheit; Egoismus hält er für die Triebfeder alles Handelns." Slatin, Feuer und Schwert im Sudan S. 297.

[2] Dybowski, La route du Tsad S. 82.

[3] Chavanne, Reisen und Forschungen im Kongostaat S. 395.

[4] Stoll, Guatemala S. 478.

2. Die Rationalisierung des Lebens und die Zurückdrängung des Unwillkürlichen.

Den Vorgang der Rationalisierung haben wir bereits oben in Zusammenhang mit seinem Gegenteil, dem Vorgang der Mechanisierung, kennen gelernt[1]. Wir wollen den Begriff im Folgenden im engeren Sinne gebrauchen und demgemäfs darunter die Erhebung unwillkürlicher Bewufstseinsvorgänge zu willkürlichen verstehen. Besonders stark entwickelt sich diese Rationalisierung bei der Aufnahme neuer Kulturelemente von aufsen — einem Vorgang, den man neuerdings als Acculturation bezeichnet hat. Er steht in Gegensatz zu der anderen Möglichkeit, dafs eine Kultur sich von innen heraus aus eigenen Kräften weiterentwickelt. In dem letzteren Falle wird das Gebiet des Unwillkürlichen weit weniger bedroht als im ersteren, weil neue Elemente immer leichter von dem beweglichen Intellekt erfafst werden, als sie in der Tiefe des Gemüts Wurzel fassen können. Bei einer solchen Rezeption werden wohl neue Ideen und Institutionen aufgenommen, aber ihre Vorgeschichte, die Vorgänge im Gebiete des Unwillkürlichen, die sie auf ihrem ursprünglichen Boden allmählich haben entstehen lassen, können nicht mit verpflanzt werden. Ein naheliegendes Beispiel dafür bietet die bekannte Rezeption des römischen Rechtes am Ausgange des Mittelalters, welches schon bei seinem ersten Auftreten vom Volksgeist als ein fremdes, seinem Wesen nicht konformes Element empfunden wurde. Es ist nun von gröfster Bedeutung, dafs jene Acculturation eine so überaus grofse Rolle in der Entwicklung der menschlichen Gesittung spielt, wie es uns die allgemeine Völkerkunde schon von den Naturvölkern und Halbkulturvölkern lehrt, derart, dafs hier die Kultur sich in der Regel mehr durch Zuführung fremden Nährstoffes als durch eigenes Wachstum entwickelt. Aber auch unsere moderne neuzeitliche Vollkultur beruht zum grofsen Teil auf einer Rezeption der antiken Kultur, sowie in dieser letzteren wieder Griechenland ähnlich auf Rom gewirkt hat. In der Neuzeit sehen wir einen solchen Vorgang besonders ausgeprägt sich im Bereiche der europäischen Kolonien abspielen, die mit dem Aufbau ihrer Kultur gleichsam ab ovo im hellen Lichte des Bewufstseins und der zweckmäfsigen Überlegung beginnen müssen. Jene tiefe vorgeschichtliche Schicht des unwillkürlichen Lebens fehlt hier als Unterlage vollständig; und demgemäfs ist es ein allgemeiner Satz der Koloniallehre, dafs alle kolonialen Kulturen ein ausgesprochenes

[1] Kapitel V, Abschnitt 9, S. 345.

rationalistisches Gepräge besitzen [1], z. B. durch wenig Gemütlichkeit, aber viel Unruhe und rastlosen Gelderwerb ausgezeichnet sind. Innerhalb der europäischen Kultur wiederholt sich ein analoger Vorgang auf individuellem Gebiete im Bereiche der Grofsstädte, die sich ja zum grofsen Teil durch Zuwanderung und Aufsaugung der Landbevölkerung ernähren, und diese letztere stellt, von ihrem heimatlichen Boden räumlich wie seelisch losgerissen, in individueller Beziehung ebenfalls eine Art koloniales Element dar.

Bei jener Rationalisierung sind zwei grundverschiedene Typen voneinander zu unterscheiden: die Schicht des willkürlichen Lebens kann entweder als eine natürliche Fortsetzung der unwillkürlichen Schicht erscheinen, oder aber sie kann zu ihr in einem Gegensatze stehen. Die beiden Schichten können sich, um ein naheliegendes Bild aus der Geologie zu entlehnen, entweder in konkordanter oder in diskordanter Lagerung befinden. Der erste Fall, welcher ein harmonisches Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen der Vollkultur darstellt und demgemäfs dem Ideal der Vollkultur am nächsten steht, soll hier nicht weiter besprochen werden; er ist in Wirklichkeit seltener als der zweite, wie sich schon aus der Bedeutung der Acculturation, aus dem weiten Bereich der Kolonisation und aus der Bedeutung der Grofsstädte in unserm modernen Leben von vornherein erwarten läfst. Denn die genannten drei Erscheinungen bilden die besten Belege für den Fall der diskordanten Lagerung, den wir jetzt betrachten wollen. Wir haben bei ihm wiederum zwei Fälle zu unterscheiden: entweder setzt sich die obere Schicht zu der unteren in einen blofsen Widerspruch, läfst sie aber bestehen, so dafs die Kultur einem gewissen Dualismus verfällt, oder sie wirkt zerstörend auf die letztere ein, so dafs sich eine gewisse Mifsachtung und Verdrängung des Unwillkürlichen sowohl in theoretischer wie in praktischer Beziehung bemerkbar macht.

Der Fall des Widerspruchs äufsert sich durchweg in der Form eines Konfliktes zwischen Intellekt und Gemüt, gemäfs der Thatsache, dafs der Intellekt das bewegliche, das Gemüt das beharrende Element in der Kultur repräsentiert. Insbesondere auf dem Gebiete der religiösen und idealen Güter tritt uns diese Neigung des Gemüts am Alten zu haften und es zu verehren bedeutsam entgegen. Die Lehren und Anschauungen der Kirche beruhen so auf alten, halb unbewufst gewordenen Vorstellungskreisen, welche mit den modernen Ideen und dem späteren, durch willkürliche, logische Arbeit erworbenen

[1] Roscher und Jannasch, Kolonien S. 81.

geistigen Besitztum unserer Kultur in einem gewissen Widerspruche stehen; und die meisten Menschen sind in der That von einem derartigen Widerspruch kaum frei zu sprechen, sofern sie ihr kirchliches Bekenntnis kaum mit ihren sonstigen anderweitig erworbenen Anschauungen in eine volle Übereinstimmung zu bringen vermöchten. Eine ähnliche doppelte Strömung zeigt sich aber selbst innerhalb der Philosophie, obwohl man hier als auf dem Gebiete der willkürlichen, logischen Denkthätigkeit einen ähnlichen Fortschritt auch der Gemütsbedürfnisse erwarten möchte. In Wahrheit aber hat man auch hier gleichsam zwischen einer Metaphysik des Gemüts und einer Metaphysik des Intellektes zu unterscheiden. Am besten können wir das an Kants Philosophie erläutern. Der in Rede stehende Gegensatz äufsert sich hier als ein Gegensatz zwischen der älteren substantiellen und der neueren aktuellen Denkweise. Der ersteren gehört seine praktische, der letzteren seine theoretische Philosophie an. Seine Kritik der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, seine Zerstörung des seelischen Substanzbegriffes gehört der fortgeschrittenen Denkweise an, aber seine Bemühungen, die höchsten Güter über ihre aktuelle Wirksamkeit als Ideal hinaus in Gestalt der intelligibeln Welt zu verkörpern, gehören der rückständigen substantiellen Denkweise an.

Wir kommen nun zu dem Fall der Zurückdrängung und Mifsachtung des unwillkürlichen Gebietes und zwar zunächst in theoretischer Beziehung. Hier äufsert sie sich vor allem in der Überschätzung des Intellektes gegenüber dem Gemüt und Willen, in jenem Intellektualismus, der die ganze Philosophie von Sokrates bis Kant mit wenigen Ausnahmen beherrscht. Mit ihm hängt, wie wir schon früher betont haben, auch jener Individualismus zusammen, der, weil er nur den berechnenden und das Individuum in selbständiger Isolierung regierenden Intellekt ins Auge fafst, die in der tiefen Schicht des Unwillkürlichen wurzelnde sociale Natur des Menschen so vollständig verkennen konnte, wie das die ganze neuere Philosophie bis auf Kant gethan hat. Hierhin gehört auch jener Kosmopolitismus, der in ähnlicher Weise die nationale Natur des Menschen verkennt, hierhin auch jener Rationalismus der Aufklärung, der besonders den Thatsachen des religiösen Lebens so völlig verständnislos gegenüberstand.

Von viel gröfserer Bedeutung aber ist die praktische Verdrängung des Unwillkürlichen durch das Willkürliche. In erster Linie ist hier der Einflufs der Technik zu beachten. Wir haben schon früher gesehen, wie sie die ganze materielle, uns umgebende Welt nach dem

Dualismus von Mittel und Zweck benutzt und umgestaltet, wie dadurch der gemütliche Zusammenhang zwischen dem Menschen und seiner Umgebung zerstört wird, sofern diese ganze Umgebung nicht mehr nach ihrem Affektionswerte, sondern nur noch nach ihrem Nutzwerte geschätzt wird. Diese Umwandlung bezieht sich aber nicht blofs auf die umgebenden Dinge, sondern auch auf die Benutzung des Raumes — auf die Wohnstätte, die schon, weil sie zu oft gewechselt wird, unserem Gemüte keine Gelegenheit mehr bietet in ihr Wurzel zu fassen, sondern ebenfalls nur noch als Mittel für geistige Zwecke erscheint — und auf die Zeit, die infolge der Steigerung der wirtschaftlichen Ansprüche immer mehr ausgenutzt wird und von der immer weniger für die Mufse und die sorglosen Genüsse des Augenblicks übrig bleibt. Unser ganzes Leben wird immer mehr vom Dualismus von Mittel und Zweck durchdrungen. Wir gewöhnen uns bei allen Dingen und Vorgängen nach einem Zweck zu fragen und einen Zweck zu suchen. Und damit schwindet zunehmend der Sinn für dasjenige, was sich durch keinen Zweck legitimieren kann, für alle harmlosen Freuden, für alles in der Tiefe des Gemütes wurzelnde Behagen, für alle zwecklose Teilnahme an den Dingen unserer Umgebung. Die irrationalen Elemente im Leben machen immer mehr den rationalen Platz. Uns selbst, die wir von früh auf mitten in diesen Wandel hineinwachsen, kommt er viel weniger zum Bewufstsein als einem fremden Beobachter, der einem anderen Kulturtypus angehörend den Härten dieses Umschwunges ein feineres Gefühl entgegenbringt. Bezeichnend dafür ist die Begründung, mit der ein gebildeter, mit der abendländischen Gesittung bekannt gewordener Chinese die Einführung der Eisenbahn in sein Heimatland ablehnt. Er befürchtet von ihr eine übermäfsige Rationalisierung: „Die Überlieferungen unserer Familien gehen uns über alles, und unter ihnen giebt es keine, die uns teurer wäre als die Verehrung unserer Väter und die Heilighaltung ihrer Gräber. Die Lokomotive aber wirft alles über den Haufen; sie hat weder Herz noch Gemüt; sie mufs wie der Sturm dahinrasen“ [1].

Die unvermeidliche Folge davon ist die Zurückdrängung des ästhetischen Elementes im Leben. Denn die ästhetische Lebensführung wurzelt ja in der Harmonie von Sinnlichkeit und Verstand und kennt keinen Dualismus von Mittel und Zweck. Daher stehen ausgesprochen ästhetische Naturen wie Goethe oder Victor Hehn

[1] Tschen Ki Tong, China und die Chinesen. Übersetzung von Adolph Schulze S. 127.

innerlich dem modernen Leben so fremd gegenüber[1]. Des weiteren aber kann die Erstarkung der technischen Denkweise, wie wir sie der Kürze halber nennen wollen, das sittliche Leben in zwei gerade entgegengesetzten Richtungen beeinflussen, je nachdem die einzelnen Dinge mehr als Mittel für höhere geistige Zwecke oder für andere Dinge und egoistische Interessen gewertet werden. Im ersteren Falle wird die ästhetische Denkweise durch eine spiritualistische ersetzt, welche den sittlichen Gehalt der Vollkultur zum schärfsten Ausdruck bringt und der ästhetischen an Anmut nachsteht, an Würde aber überlegen ist. Sie verkörpert sich am reinsten in der deutschen idealistischen Philosophie, in Kant und besonders in Fichte, der das natürliche Wesen und das sinnliche Triebleben als etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes auffaſst, es aber ebenso wie die ganze Körperwelt für notwendig hält, um der sittlichen Natur des Menschen Gelegenheit zur vollen Entfaltung zu geben[2]. Wir haben es hier jedoch nur mit dem zweiten Falle zu thun, mit den unsittlichen Wirkungen der technischen Denkweise.

Betrachten wir diese Wirkungen zunächst für das Gebiet der individuellen Lebensführung. Wir haben schon oben jene Entwurzelung und Atomisierung beleuchtet, wie sie das Zurückdrängen des Unwillkürlichen zur notwendigen Folge hat[3]. Mit ihr schwindet oder vermindert sich wenigstens der Sinn für jene einfachen Freuden und Genüsse, die aus der Befriedigung der unwillkürlichen Bedürfnisse hervorgehen, wie es die Freude an der Natur, die Befolgung ererbter Sitten, die Begehung überlieferter Feste u. dergl. sind. Dem so verödeten Bewuſstsein bleiben nur zwei Pole übrig, um die sich das ganze individuelle Leben dreht, das Vorwärtskommen und der Genuſs. Das Leben in eine rastlose Jagd nach Erwerb und Ehre aufzulösen ist eine Neigung, die da am weitesten verbreitet ist, wo die in Rede stehende Rationalisierung am stärksten ausgeprägt ist. Am meisten erweckt daher das Leben in den Vereinigten Staaten, weniger schon in England oder in den kontinentalen Groſsstädten den Eindruck einer rastlosen Hetzjagd. Ebenso unerfreulich sind die Erscheinungen, welche mit der Ausbildung einer raffinierten Genuſssucht zusammenhängen. Der Verdrängung des Unwillkürlichen durch willkürliche Bewuſstseinsvorgänge entspricht auf dem Gebiete des Genusses die Verdrängung des Einfachen und Natürlichen durch das Raffinement, die Verdrängung

[1] Näheres hierüber weiter unten Kapitel VII, Abschnitt 3e.
[2] Näheres hierüber weiter unten Kapitel VII, Abschnitt 3b.
[3] Kapitel V, Abschnitt 10c, S. 361—364.

des Herkömmlichen und Ererbten durch das Ungewöhnliche und Absonderliche. Statt der Befolgung der Sitte und der Befriedigung tief eingewurzelter Triebe tritt uns die Herrschaft der Laune entgegen mit ihren willkürlichen, ausgeklügelten Einfällen. Laune, Mode, innere Unbefriedigung und Hang zum Neuen und Aufsehen Erregenden erschaffen so eine Reihe von Scheinbedürfnissen, in deren Befriedigung der Mensch nach Genuſs verschmachtet.

Die negativen Folgen dieser Verdrängung und Verarmung der Tiefseeregion im Bereiche der individuellen Lebensführung für die ganze Physiognomie des Lebens sind ebenso unerfreulich wie klar. Dem rastlosen Amerikaner wird bekanntlich ein groſser Mangel an Pietät und Gemütlichkeit vorgeworfen. Ebenso wie das Gemüt leidet aber auch der Sinn für die Schönheit unter dieser Entwicklung der Dinge. Es ist kein Zufall, daſs eine so hervorragende künstlerische Natur wie Victor Hehn vielleicht am lebendigsten in unserer Zeit den Abscheu vor jenem Amerikanismus empfunden hat, dessen Häſslichkeit uns schon in dem grellen Reklamewesen entgegentritt, das auch bei uns in das städtische Treiben eindringt. So bleibt als einziges dann die Verstandesbildung übrig, die ja der fortschreitenden Rationalisierung vollständig entspricht. Einseitige Verstandesbildung, und zwar mehr nach der Seite der leichter auszuübenden Kritik als der gründlichen Durchbildung und der schöpferischen Denkkraft und des verständnisvollen Aneignens fremder Schätze, bildet auch bei uns das Specifische der groſsstädtischen Bildung. Namentlich ist es der Witz, der kalte stechende Witz und die Neigung zum Parodieren, die man von je bei der Kolonialbevölkerung besonders ausgeprägt gefunden hat[1] und die auch heute noch bei dem Groſsstädter weit verbreitet sind. In diesen Kreisen herrscht jene Lebensrichtung, die Sudermann mit den Worten charakterisiert: „Der Witz ist der Herrscher der Welt; der Witz vertritt uns die Natur; der Witz vertritt uns die Moral; der Witz vertritt uns die Wahrheit“.

Ebenso unsittlich wirkt die einseitige Beleuchtung des menschlichen Lebens und der Welt überhaupt durch den Intellekt, der sich unabhängig von überlieferten mythologischen und religiösen Anschauungen in ihr zu orientieren sucht. Das am meisten ihm in die Augen Fallende sind die willkürlichen, vorwiegend egoistischen Handlungen der Menschen und der Erfolg, von denen sie gekrönt sind, sowie gewisse rohe Vorgänge in der Natur. Die einseitige Be-

[1] Roscher und Jannasch, Kolonien S. 81.

leuchtung, in die so die Welt gerückt wird, erzeugt den Glauben an die unbedingte Herrschaft gewisser Principien, wie sie durch die bekannten Schlagwörter vom Kampf ums Dasein, vom Recht des Stärkeren, vom Lebensdrange u. dergl. ausgedrückt werden. Die komplementären Mächte, die stille Wirksamkeit edlerer Elemente im Bereiche der Natur und des Menschenlebens entgeht leicht der oberflächlichen Betrachtung. Wir können die Einseitigkeit einer solchen rationalistischen Betrachtung der Welt am besten erläutern an den Thatsachen des sexuellen Lebens: die einseitige Fixierung des Blickes auf seine körperliche und niedrige Seite bildet ein Steckenpferd unserer Litteratur und Kunst und unserer ganzen Zeit, die die Verknüpfung höherer und niederer Elemente in diesen Dingen gerne zu Gunsten der letzteren übersieht. Allerdings liegen diese Vorgänge zunächst auf dem theoretischen und intellektuellen Gebiete. Allein in ihrer fortgesetzten Wiederholung müssen sie schliefslich auch auf das praktische herüberwirken im Sinne einer Stärkung seiner rohen und egoistischen Elemente. Auf die Dauer der Generationen vermag der Charakter diesen Einflüssen nicht zu widerstehen, wenn auch innerhalb des einzelnen Individuums in dieser Beziehung eine eigentümliche Zwiespältigkeit bestehen bleiben kann, indem der Intellekt niedriger vom Leben denkt, als der Charakter handelt. Man vergleiche in dieser Beziehung die eudämonistische Sittenlehre Friedrichs des Grofsen mit seiner rigorosen Lebensführung.

In socialer Hinsicht wollen wir zunächst einige einzelne Folgen der Rationalisierung ins Auge fassen. Hierhin gehört z. B. die moderne Frauenbewegung, sofern sie das Weib dem Gebiete des Unwillkürlichen, mit dem sie von Haus aus viel enger als der Mann verwachsen ist, zu entreifsen und auf dasselbe klare Bewufstsein zu erheben versucht, das der Mann inne hat. Ferner hat die Rationalisierung eine gewisse Abschwächung der Zeugungskräfte der Volksseele zur Folge: solche Dinge, die, wie der Glaube an die religiösen Lehren, im innersten Gemüt mit voller Hingabe der Seele unter Ausschlufs aller Zweifelsucht und Kritik erfafst sein wollen, finden in dem helleren Lichte unserer modernen Kultur keinen günstigen Boden mehr; daher die Religion sich bei uns höchstens erhält, aber keine mehr neu geschaffen werden kann. Die gewaltige Bewegung der Reformation erwuchs an der Schwelle der Neuzeit unter Verhältnissen, wo das nachwirkende Mittelalter in die Helle des modernen Bewufstseins noch einen schützenden Schatten warf. In Italien konnte sie mit deswegen nicht gedeihen, weil hier zu derselben Zeit die Helle

bereits zu stark, der moderne Geist zu sehr entwickelt war[1]. Ähnliches gilt auch von jeder in der Tiefe der Volksseele wurzelnden Verehrung der Herrscherfamilie. Ein Herrschergeschlecht muſs in ältere Zeiten zurückreichen, muſs in seinen Anfängen schon von einer sagenhaften Verherrlichung umwoben sein, wenn es in der Masse des Volkes noch jenes tiefe, nicht aus klarer Einsicht in die sociale Natur des Menschen, sondern aus einer urwüchsigen und unwillkürlichen Verehrung hervorgehende Ansehen besitzen soll. Ein modernes Herrschergeschlecht kann sich, vergleichbar dem wählbaren Oberhaupte eines Staates, nur noch kühle Achtung, aber nicht mehr jenen Nimbus erwerben.

Eine andere Folge jener Rationalisierung macht sich auf dem Gebiete der staatlichen Verwaltungsthätigkeit und Rechtsprechung geltend. In letzterer Beziehung besteht die Gefahr, daſs die aus rationaler Erwägung hervorgehenden Gesetze und Urteile nicht mehr dem Volksbewuſstsein konform sind. Die Verwaltungsthätigkeit des Staates aber macht sich, wo nicht ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Selbständigkeit und Selbstverwaltung dieser Gefahr vorbeugt, einer Miſsachtung der natürlichen Selbstregulierung der meisten Bedürfnisse des socialen Lebens schuldig. Statt den Dingen ihren natürlichen Verlauf zu lassen, will sie durch rationale Erwägung der Umstände, durch Vorausberechnung der etwaigen Folgen diesen Lauf verbessern und erreicht dabei häufig, da in Wirklichkeit das sociale Leben in der Regel viel zu kompliziert ist, um sich von dem berechnenden Verstand leicht überschauen zu lassen und eine Abwägung der Wirksamkeit der einzelnen Faktoren mit Sicherheit zu gestatten, und da alles menschliche Handeln auſser den beabsichtigten stets noch eine Reihe unbeabsichtigter, an Tragweite jene oft sogar überragender Effekte hat, das Gegenteil von dem Gewollten, nämlich eine Verschlechterung statt einer Verbesserung.

Ganz allgemein findet ferner im socialen Leben eine Verdrängung der irrationalen durch rationale Motive statt. Zur Erläuterung dieser Ausdrücke erinnern wir daran, daſs der Mensch als ein sociales Geschöpf vieles im Interesse der Gesellschaft und künftiger Geschlechter leistet ohne den thatsächlichen Effekt dieser Leistungen im Auge zu haben, vielmehr bewegt teils durch natürliche

[1] Mit dieser Auffassung stimmen die Ausführungen Burckhardts (Kultur der Renaissance, 4. Aufl. II, 200. 235 flg.) der Sache nach überein. Man vergleiche auch die Bemerkungen über die Verweltlichung des Lebens in der Vollkultur, oben S. 377—379.

Antriebe teils durch die Rücksicht auf den persönlichen, mit jenen Vorgängen verknüpften Genuſs. Die subjektiven Beweggründe sind also den objektiven Wirkungen durchaus nicht gleichwertig, stehen vielmehr an sittlichem Gehalt hinter ihnen zurück. Es herrscht eine so glückliche Harmonie zwischen den individuellen Antrieben und ihren socialen Ergebnissen, daſs der sittliche Gehalt einer Gesellschaft vornehmlich auf tieferen Kulturstufen viel gröſser nach ihrer objektiven als nach ihrer subjektiven Seite ist. Die hier in Betracht kommenden Motive bezeichnen wir als irrationale, als rationale hingegen diejenigen, welche von einer klaren Einsicht in das Wesen und den socialen Nutzen der Sache begleitet sind. Die ersteren können egoistischer oder indifferenter, die letzteren müssen altruistischer Natur sein. Die Verdrängung der irrationalen durch die rationalen Motive setzt daher, soll sie nicht das Gedeihen der Kultur überhaupt bedrohen, zugleich eine Kräftigung des sittlichen Lebens voraus, welches sich nun wachsend auf sich selbst besinnt und den täuschenden Schleier der irrationalen Begründung immer mehr abstreift. Wo jene Bedingung nicht erfüllt ist, da ist die Kultur bei jener Verdrängung daher dem Verfall ausgesetzt, und umgekehrt sind Zeiten des Verfalls, wie z. B. das sinkende Altertum, stets durch ein übermäſsiges Schwinden irrationaler Motive infolge der Ausrottung der überlieferten religiösen Vorstellungskreise und anderer Umstände gekennzeichnet. Heute ist die Gesellschaft jedenfalls noch nicht im Besitze hinreichender altruistischer Kräfte, um ganz ohne derartige irrationale Sanktionen bestehen zu können: Patriotismus, Nationalsinn, Königstreue, Aufopferung im Kriege würden, falls sie nur als Früchte einer vollendeten sociologischen Einsicht denkbar wären, jedenfalls viel zu selten sein, um einen Staat zusammenhalten zu können.

Die schlimmen Folgen dieser Verdrängung der irrationalen durch rationale Antriebe drängen sich uns schon heute vielfach auf in Gestalt der besonders in Frankreich, England und Amerika so häufig auftretenden Ertötung der natürlichen, für die Gattung wohlthätigen Lebenstriebe. Die Eheschlieſsungen und die Geburten werden aus ökonomischen Gründen einer rationellen Lebensführung vornehmlich in den genannten Ländern immer geringer an Anzahl, derart daſs die wachsende Rationalisierung der Lebensführung das Gedeihen und schlieſslich das Bestehen der Gesellschaft überhaupt zunehmend in Frage stellt.

Daſs mit dem hier geschilderten Vorgange der Rationalisierung ernste Gefahren verknüpft sind, kann nicht in Abrede gestellt werden. Es ist möglich, daſs die starke Miſsachtung und Vernach-

lässigung des unwillkürlichen Gebietes des seelischen Lebens in Zukunft einmal zu starken Reaktionen führen wird, wie wir heute eine derartige in Gestalt des gerade in Amerika immer mehr um sich greifenden Spiritismus schon erblicken. So mancher andere Auswuchs unserer Kultur, wie die Halbbildung und die damit zusammenhängende innere Verrohung weiter Schichten der Bevölkerung hat ebenfalls seine Quelle in jener übermäſsigen Rationalisierung. Sollten derartige Reaktionen und Übelstände einmal die Überhand gewinnen, so würde damit ohne Zweifel ein Herabsinken auf das Niveau der Halbkultur verknüpft sein. Allein der Umstand, daſs die Vollkultur auf diesem Wege Schiffbruch leiden kann, kann die Thatsache nicht aufheben, daſs jene Rationalisierung ein wesentliches Element der Vollkultur bildet, das im Ablaufe der Entwicklung mit lawinenartiger Macht anwachsend immer stärkere Geltung gewinnt; denn es spricht sich in dieser Thatsache nur die Tendenz der Vollkultur aus, sich selbst in ihrer Entwicklung zunehmend zu beschleunigen — eine Tendenz, die eng zusammenhängt mit jenem allgemeinen Wachstum psychischer Energie, das alle geistige Entwicklung beherrscht. Auch ist die ganze Erscheinung der Rationalisierung in ihrem Kern ein naturgemäſser Ausdruck jener Gesinnung, die in allen Dingen und Vorgängen nur Mittel für geistige Zwecke erblickt.

3. Der Dualismus der Vollkultur.

Die enge Durchdringung unwillkürlicher und willkürlicher Bewuſstseinsvorgänge hat teils eine fördernde teils eine hemmende Bedeutung. Die untere Schicht des Bewuſstseins wirkt auf die höhere teils ergänzend und unterstützend, teils hemmend und niederziehend ein[1]. Alle Vorgänge der letzteren Art fassen wir unter dem Begriff des Dualismus der Vollkultur zusammen. Die höheren Bewuſstseinsvorgänge gliedern wir dabei, je nachdem sie sich auf das Reich der Mittel oder auf das Reich der Zwecke beziehen. Im letzteren Falle unterscheiden wir das ästhetische, das religiöse, das logische und das ethische Gebiet, während sich die Erscheinungen des ersteren Falles, wo es sich um den Grad der Zweckmäſsigkeit und Berechnung der einzelnen Maſsregeln handelt, vorzugsweise auf das wirtschaftliche und das technische Gebiet beziehen. Das Wesen des in Rede stehenden Dualismus besteht nun darin, daſs die idealen Anforderungen jener Gebiete bez. das praktische Postulat der zweckmäſsigen Berech-

[1] Vgl. die Einteilung in Kapitel V, Abschnitt 1 S. 289—291.

nung in inniger Durchdringung und Abwechselung bald beachtet und erfüllt, bald mifsachtet und beiseite geschoben werden, dafs aller Fortschritt der Kultur auf der Befolgung jener Ideale beruht und ihre Bedeutung im Leben willig anerkannt wird, und das Leben ihnen doch fortgesetzt wieder Hohn spricht.

Der Gründe für diesen Dualismus sind mehrere. Da es sich für uns nur um die retardierende Wirkung der unteren Schicht handelt, so haben wir hier zunächst einen Grund auszuschalten, nämlich die gegenseitige hemmende Wirkung der verschiedenen idealen Anforderungen. Wir werden diese Erscheinungen unter dem Namen der Antagonismen erst später erörtern[1].

Davon abgesehen erinnern wir an unsere frühere Unterscheidung der primären und sekundären Form des Ideals[2]. Mit der letzteren, deren Wesen darin besteht, dafs ideale Antriebe zwar überall im socialen Leben der Vollkultur, aber nur als ein Motiv neben anderen wirksam sind, haben wir es hier recht eigentlich zu thun. Da wir den Fall, dafs die anderen Motive auf berechnender egoistischer Fürsorge beruhen, hier ausschliefsen wollen, so kommt als Grund nur die hemmende und niederziehende Wirkung der unteren Schicht in Betracht, und zwar in doppelter Beziehung. Erstens wird die Erhebung unwillkürlicher Bewufstseinsvorgänge zu willkürlichen erschwert, und zweitens findet umgekehrt ein Herabsinken der letzteren in die untere Schicht statt. Der mafsgebende Grund liegt in beiden Fällen in der Ökonomie und beschränkten Leistungsfähigkeit des Bewufstseins und der erhöhten Anstrengung, mit der der Ablauf willkürlicher Bewufstseinsvorgänge verknüpft ist.

Von der Einsicht, dafs das Ideal in seiner sekundären Gestalt eine zwar gebrochene, aber nachhaltige Wirksamkeit überall im Leben der Vollkultur besitzt, entfernen sich die üblichen Anschauungen meist dadurch, dafs sie seinen idealen Gehalt teils zu hoch, teils zu niedrig anschlagen. Der erstere Fall entspringt der verschleiernden Wirkung, welche die Existenz der idealen Normen so vielfach ausübt: wir meinen die früher erörterte Verdrängung der beschreibenden durch die normative Betrachtungsweise. Die Ideale unseres Innern verleihen durch ihre Rückstrahlung der Wirklichkeit einen falschen Glanz und lassen sie viel besser erscheinen als sie thatsächlich ist. Die Neigung zu dieser Verfälschung saugt der moderne Mensch freilich schon mit der Muttermilch ein, sofern dem Kinde eine Reihe von

[1] Kapitel VII, Abschnitt 3.

[2] Abschnitt 1b, Ende, in diesem Kapitel.

Idealen vorgestellt und ihm gegenüber von Personen vertreten werden, die den Irrtum erwecken, als ob diese Ideale wirklich den Erwachsenen erfüllen und bestimmen. Darüber versäumt man in der Regel die wirklichen Motive menschlichen Thuns und Lassens sich hinreichend klar zu machen. Der zweite Irrtum, die Unterschätzung des idealen Gehaltes der Vollkultur, ist in Gestalt der sogenannten praktischen Lebensweisheit hinlänglich bekannt. Er beruht vornehmlich auf einer einseitigen Betrachtung, welche über den zunächst dem Auge sich aufdrängenden oft rohen Erscheinungen das stillere Mitwirken höherer Motive übersieht[1].

Die Einsicht in den wahren Sachverhalt schließt zugleich die Erkenntnis in sich, daß es sich hier um ein dynamisches Verhältnis handelt: die verhältnismäßige Stärke der höheren und der niederen Antriebe hängt wesentlich von der Höhe der erreichten Entwicklung ab und ist demgemäß variabel. In diesem Sinne schließt die Erörterung des in Rede stehenden Dualismus zugleich eine Kritik der Höhe unserer Kultur in sich. — Wenden wir uns nunmehr den Erscheinungen selbst zu[2], so können wir zunächst das ästhetische Gebiet auf sich beruhen lassen. Denn es handelt sich bei seinem Dualismus weniger um die niederziehende Wirkung der unteren Schicht als um den reduzierenden Wettbewerb ethischer, logischer, auch religiöser und praktisch berechnender Motive: die Wissenschaft, sittliche Forderungen, auch das religiöse Leben und vor allem die Technik[3] reduzieren dies Gebiet in einer später zu erörternden Weise[4]. Ebenso haben wir den Dualismus des religiösen Lebens bereits bei der Erörterung der Erscheinungen der Mechanisierung besprochen[5].

Wir wenden uns daher sofort zu dem logischen Ideal und seinem Dualismus. So stattlich das Gebäude der Wissenschaft und so großartig die logischen Leistungen, aus denen es hervorgegangen ist, so gering ihre bildende Kraft selbst gegenüber ihren Jüngern im täglichen Leben, so gering ihre disciplinierende Kraft gegenüber dem praktischen Leben. Ein wesentlicher Grund dafür liegt schon in der fortschreitenden Mechanisierung, die auch das logische Denken schon innerhalb des Bereiches des wissenschaftlichen Betriebes selbst unaufhaltsam erfaßt. Jeder Einzelne hat sich zwar die logische Fähigkeit

[1] Vgl. dazu oben S. 412.

[2] Manche sind in einem anderen Zusammenhange auch von Spencer behandelt in seiner „Einleitung in die Sociologie“.

[3] Abschnitt 1a in diesem Kapitel, S. 388—391.

[4] Kapitel VII, Abschnitt 3e.

[5] Kapitel V, Abschnitt 12, S. 372—378.

erst durch mühsame und bewufste Schulung erworben, allmählich wird aber diese logische Leistungsfähigkeit mehr oder weniger mechanisch; ihre Wirksamkeit beschränkt sich auf die Herrschaft einiger mehr oder weniger in Fleisch und Blut übergegangener allgemeiner Principien des Forschens und Denkens; im übrigen aber verläuft die wissenschaftliche Arbeit bald associativ. Der beste Beweis dafür liegt darin, wie sehr selbst innerhalb der Wissenschaft das Logische und Principielle vor dem Associativen und Mechanischen zurücktritt. Ganz abgesehen davon, dafs es noch heute ausgedehnte gelehrte Betriebe giebt, die sich über das Niveau des blofsen Sammelns nicht erheben und gerade in den weiteren Kreisen der Laien viel mehr Anteilnahme finden als die strengeren Disciplinen, so wird selbst innerhalb der eigentlichen Wissenschaften die Erforschung des Einzelnen verhältnismäfsig mehr gepflegt als die eine gröfsere logische Kraft erfordernde Diskussion der allgemeinen Grundsätze. Selbst innerhalb derjenigen Wissenschaft, die wegen der uneingeschränkten, durch keinerlei empirische Zuthaten getrübten Anwendung der logischen Normen als ein Ideal des wissenschaftlichen Denkens überhaupt und füglich als die Königin der Wissenschaften bezeichnet werden kann, selbst innerhalb der Mathematik gewahren wir, wie die Untersuchung der allgemeinen Principien sehr in den Hintergrund tritt. Die Infinitesimalrechnung ist jahrhundertelang man möchte sagen: gedankenlos betrieben worden, ehe man erst in den letzten Jahrzehnten ihren Grundlagen die nötige Aufmerksamkeit zuwandte und strenge Vorstellungen über den Grenzbegriff und den Grenzübergang zu gewinnen sich bemüht hat. So merkwürdig es klingt, so weifs die Geschichte der Mathematik selbst von logischen Fehlern zu erzählen, die sich infolge des gedankenlosen Hinweggehens über principielle Fragen in sie eingeschlichen hatten. Noch viel mehr zeigt sich dieselbe Vernachlässigung des Principiellen natürlich in anderen Disciplinen, wie bei den mehr dem Einzelnen und Konkreten zugewandten Geisteswissenschaften. Wie unklar über die principiellen und letzten Fragen der Geschichte und Kulturgeschichte selbst Fachmänner oft denken, dafür bietet selbst Ranke ein unerfreuliches Beispiel in der unbestimmten Art und Weise, in der die allgemeine „Idee“ bei ihm eine kernhafte Rolle spielt — eine Unbestimmtheit, in der sich nicht sowohl die Einsicht in die Unmöglichkeit einer klaren Erkenntnis dieser Dinge, als vielmehr eine subjektive Unklarheit ausspricht[1].

[1] Eine Zusammenstellung und Erörterung der einschlägigen Äufserungen Rankes bei Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissen-

Wir müssen dabei bedenken, dafs der rationelle Anbau der Naturwissenschaften immerhin schon einige Jahrhunderte alt und daher bereits wenigstens etwas eingewurzelt ist, während eine vergleichbare Vertiefung in den Geisteswissenschaften sich erst seit einigen Jahrzehnten vollzieht.

Weit verbreitet ist auch in den Geisteswissenschaften, wobei wir hier vorzüglich die Geschichtswissenschaft im Auge haben, ein Irrtum, den wir mit dem Begriff der symptomatischen Denkweise bezeichnen wollen. Er besteht in einer Verwechselung der Symptome mit den Ursachen, derart dafs die ersteren für die letzteren ausgegeben werden. In dreifacher Beziehung ist dieser Fehler in den geschichtlichen Disciplinen weit verbreitet. Erstens da, wo es sich um den Gegensatz politischer und kulturgeschichtlicher Vorgänge handelt. Die wahren Ursachen für die entscheidenden geschichtlichen Vorgänge liegen in der Regel im Kulturgeschichtlichen, teils in wirtschaftlichen, teils in seelischen Vorgängen und Veränderungen. Indem also die politische Geschichtsschreibung, zumal die ältere, das ganze kulturgeschichtliche Gebiet ausschlofs, engte sie künstlich ihren Gesichtskreis auf das blofse Bereich der Symptome ein. Zweitens begegnet uns derselbe Irrtum, wo es sich um den Gegensatz von individuellen und socialen Vorgängen handelt. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie die übliche vorwiegende Beschränkung der Betrachtung auf einzelne grofse Männer den Charakter der symptomatischen Betrachtungsweise trägt, da die führenden Geister meist die Repräsentanten ihres Zeitalters sind und gleichsam einen Index für die zeitgenössischen Vorgänge in den grofsen Massen darstellen, in deren analogen Vorgängen ihre eigene geistige Thätigkeit wurzelt[1]. Drittens wird derselbe Fehler besonders bei den Bemühungen einer kausalen Zergliederung des geschichtlichen Lebens vielfach begangen. Es handelt sich hier um die ungebührlich grofse Rolle, die bei derartigen Erörterungen durchweg jene abstrakten

schaft S. 27 flg. Vgl. Wundt, Logik II, 2 S. 352. — Als einen Beleg für die Unklarheit Rankes in principiellen Dingen führen wir aus den Berchtesgadener Vorträgen, die überhaupt in diesem Punkte wenig befriedigen, noch die folgende Stelle mit ihrer merkwürdigen Vermengung kausaler und teleologischer Gesichtspunkte an: „Wenn man sich wundert, dafs die Römer nicht auch wie Alexander der Grofse nach Arabien und Indien gingen, sondern alle ihre Kräfte darauf verwendeten, Spanien, Gallien, Germanien zu civilisieren, so liegt der welthistorische Grund dieser Erscheinungen darin, dafs die civilisatorische Tendenz im Osten schon durchgeführt war und der welthistorische Beruf Roms nur der war, von der Mitte der Welt aus den Occident zu civilisieren.“ Ranke, Epochen S. 22.

[1] Kapitel V, Abschnitt 10b, S. 359.

Begriffe spielen, unter denen man die Erscheinungen der einzelnen Kulturgebiete, wie Religion, Kunst, wissenschaftliches Leben u. dergl. zusammenfaſst. Gewöhnlich sucht man die Ursachen für die geschichtlichen Vorgänge lediglich in einem oder in einigen bestimmten derartigen Gebieten; man führt etwa den Verfall des Altertums auf das Sinken der Religion zurück. In allen diesen Fällen aber übersieht man, daſs alle derartigen Ausdrücke lediglich Sammelnamen für äuſserst komplizierte Gruppen von Bewuſstseinsvorgängen darstellen; man übersieht die äuſserst komplizierten Wechselwirkungen, die hier stets vorliegen; denn alle Erscheinungen in jenen einzelnen Kulturgebieten hängen ja zunächst von dem Gesamtzustande des Bewuſstseins der Gesamtheit ab, während sie andererseits auch wieder auf dieses kräftige Rückwirkungen ausüben; dazu kommen die vielfachen Wechselwirkungen, in die die einzelnen Gebiete untereinander treten. Wenn daher die entscheidenden Antriebe für den Umschwung des geistigen Lebens bei Beginn der Neuzeit zunächst in wirtschaftlichen Veränderungen gesucht werden, so fügt ein vorsichtiger Historiker hinzu, daſs es ungewiſs bleibt, wie weit deren Wandel wiederum durch einen Wandel im ganzen Bewuſstseinszustand verursacht ist; auſserdem aber, können wir hinzufügen, muſs man stets die Frage im Auge haben, wie weit der wirtschaftliche Umschwung lediglich als auslösender Reiz wirkt, und auſserdem gewisse allgemeine Dispositionen und Anlagen des Volksgeistes in Betracht kommen, die bei anderen Völkern nicht in derselben Weise wiederkehren. Als ein Beispiel für den Miſsbrauch, der mit diesen abstrakten Begriffen so vielfach getrieben wird, fügen wir noch den vorgeblichen Beweis hinzu, den Gobineau für seine Lehre giebt, daſs der Kulturzustand nur von der Rasse abhängt, sein Verfall daher nur von einer Blutmischung mit tieferen Elementen herrühren kann[1]. Er sucht zu dem Zweck an einzelnen Beispielen zu beweisen, daſs alle Erscheinungen innerhalb einzelner Kulturgebiete, wie Luxus, Fanatismus, Verfall der Sitten oder der Religion nicht notwendig zum Verfall führen, daſs demgemäſs für sein Eintreten ein anderer Grund herangezogen werden muſs. Bei dieser Beweisführung ist völlig übersehen, daſs dasjenige, was eine Reihe einzelner Faktoren jeder für sich nicht zu leisten vermag, durch das Zusammenwirken aller sehr wohl erfolgen kann.

Ein zweiter Mangel der üblichen geschichtlichen Betrachtung liegt in der vielfachen Unfähigkeit in dem Wechsel der Erscheinungen des geistigen Lebens feste Typen zu erkennen, das Zufällige von

[1] Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Tome I, Chap. II.

dem Typischen zu sondern, oder anders ausgedrückt in der Unfähigkeit Massenerscheinungen wahrzunehmen. Wie wenig der Laie zu diesen Leistungen im allgemeinen vermögend ist, lehrt jedes tägliche Gespräch. Dafs selbst der Historiker nicht immer hinreichend dazu imstande ist, beweist das absprechende Urteil, das ein hervorragender deutscher Historiker über das treffliche Buch von Eicken: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“ abgegeben hat. Gegen Eickens Behauptung, dafs der mittelalterliche Mensch gläubig, der moderne Mensch freigeistig sei, führt er an, dafs es auch im Mittelalter Freigeister und in der Neuzeit Heilige gäbe. Hier liegt offenbar eine Verwechselung des Zufälligen und des Typischen vor.

Wenn wir uns nun von der Logik des wissenschaftlichen Lebens zur Logik des täglichen Lebens, oder genauer gesagt, zu seiner Unlogik wenden, so empfangen wir hier noch viel unerfreulichere Eindrücke. Schon das Instrument der Gedankenmitteilung erregt sowohl nach seiner Beschaffenheit, wie nach seiner durchgängigen Handhabung unser Mifstrauen. Die fortgesetzten Bemühungen, eine besondere Begriffssprache in Form blofser Symbole zu erschaffen, mahnt uns schon daran, wie wenig die Sprache von Haus aus ein Werkzeug für rein logische Zwecke ist. Nach ihrer Entstehung ist die Sprache ja vielmehr nur eine besondere Art von Ausdrucksbewegungen, und es haftet ihr stets die Unvollkommenheit einer gewissen Unbestimmtheit ihrer Symbole an. Jedes Wort ist ja nur ein Zeichen für den gemeinten Begriff und bei unvorsichtigem Gebrauch eine Quelle fortgesetzter Mifsverständnisse und Trugschlüsse. Aber auch die durchgängige Handhabung der Sprache steht auf einem ebenso tiefen Niveau. Die Behauptung, dafs die Sprache das Werkzeug des Gedankenaustausches sei, ist viel zu optimistisch. In Wirklichkeit dient sie viel mehr der Gedankenlosigkeit als dem Gedankenaustausch. Selbst gebildete Männer sprechen in der Regel mehr, um sich zu hören und zur Geltung zu bringen, oder gar nur, um die Zeit auszufüllen, als um zu belehren und sich belehren zu lassen. Das Sprechen steht vielfach auf keiner höheren Stufe als der Ruf des Finken oder Zeisigs; es ist vielfach lediglich Ausdrucksbewegung, die aus einem inneren Bedürfnis heraus aber ohne einen bestimmten Zweck erfolgt, demselben dunkeln Drange folgend, aus dem heraus zunächst alle Projektionen innerer Vorgänge in die Aufsenwelt geschehen und gleich ihnen eine Entladung der aufgehäuften geistigen Energie darstellend.

Den besten Beweis für das Gesagte bietet der aufserordentliche Anteil, den an den Behauptungen und Meinungen der Menschen das

Gefühl, der Wille, das Vorurteil hat. Nicht bloſs für die Geschichte des religiösen Lebens gilt der Satz, daſs alle Umwandlungen nicht durch Argumente, sondern durch Gefühlseindrücke bewirkt sind. Auch für den Politiker ist die Hauptsache, daſs er auf das Herz, nicht auf den Verstand wirke, daſs er Wünsche zu erfüllen verspricht[1]. Wir führen hier noch ein Wort Goethes an[2]: „Wir wissen zu sehr, daſs die Überzeugung nicht von der Ansicht, sondern vom Willen abhängt, daſs niemand etwas begreift, als was ihm gemäſs ist, und was er deswegen zugeben mag. Im Wissen wie im Handeln entscheidet das Vorurteil alles.“

Eine Führung des Gesprächs und der Vorstellungen nach streng logischen Gesichtspunkten ist auf die Dauer schon durch die auſserordentliche Anstrengung ausgeschlossen, die sie für den Durchschnittsmenschen an sich trägt. Wenn für die Individuen der Naturvölker schon das bloſse Erzählen, noch mehr jedes Fragen in irgendwie abstrakter Form die gröſste Anstrengung und Ermüdung in kurzer Zeit hervorruft[3], so gilt in abgeschwächtem Maſse dasselbe auch noch für den gebildeten Durchschnittsmenschen der Vollkultur.

Es ist hier der Ort, auf die vielfachen Rückständigkeiten hinzuweisen, durch die unsere Vorstellungsweise der mythologischen Denkweise der Naturvölker sich häufig so bedenklich nähert. Im Gebiete der Naturerscheinungen bildet sich zwar, besonders unter der Herrschaft der Technik, allmählich in den Köpfen der Gebildeten eine einigermaſsen adäquate Vorstellungsweise heraus, welche den mythologischen Begriff der Willkür und Unberechenbarkeit zu Gunsten desjenigen der Gesetzmäſsigkeit so ziemlich abstreift. Allein in der Betrachtung des geistigen Lebens herrscht eine halb mythologische Denkweise noch heute durchweg, indem seine Erscheinungen im allgemeinen mit dem Anschein des Willkürlichen und Unberechenbaren umkleidet werden. Darin wurzelt die märchenhafte Bedeutung, die man so gern einzelnen groſsen Männern zuschreibt, indem man sie vom Hintergrunde ihrer Zeit völlig loslöst, darin auch das Unvermögen des Laien, Massenerscheinungen, Durchschnitte und Typen zu erfassen. Die Anschauung, daſs ähnlichen Dingen ähnliche Eigenschaften zukommen, überlassen wir zwar der Mythologie der Naturvölker[4]; aber wird nicht im Grunde derselbe Fehler bei den so

[1] Lecky, Geschichte der Aufklärung II, 76. 231. Ratzenhofer, Politik I, 281.

[2] W. W. in 36 Bdn. Bd. 34, S. 13.

[3] S. oben S. 234.

[4] S. oben S. 255.

häufigen viergliedrigen Schlüssen begangen, wo dasselbe Wort zweimal in verschiedenem Sinne gebraucht wird? Ebenso ist es ein Fehler der mythologischen Denkweise, dem zeitlichen Zusammenhange der Dinge eine kausale Bedeutung zuzuschreiben. Wenn man aber heute den sittlichen Verfall so vielfach durch den Verfall des Glaubens erklärt, so verwandelt man mit derselben Kühnheit einen zunächst nur zeitlichen Zusammenhang in einen kausalen.

Äufserst lehrreich, wenn auch recht unerfreulich ist die Art, wie man im praktischen Leben besonders öffentlichen Fragen gegenüber die Zweckmäfsigkeit neuer Mafsregeln, welche das geistige Leben zu beeinflussen bestimmt sind, a priori zu erörtern pflegt. Bei dem Widerstreit zweier Meinungen pflegen die Anhänger der einen nur die guten Seiten ihres Vorschlages und die schlechten des anderen herzuzählen, die Gegner natürlich umgekehrt. Selten beachtet man, dafs alle menschlichen Mafsregeln sowohl gute wie schlimme Erfolge haben, und dafs es sich nie um eine Wahl zwischen beiden, sondern lediglich um ein Abwägen, um ein gröfseres oder geringeres Mafs der schädlichen Folgen handeln kann. Auf derselben Stufe stehen alle jene Gedankenlosigkeiten, welche die Begrenztheit aller menschlichen Kraft zu übersehen pflegen. Bei politischen Erörterungen übersieht man in der Regel, dafs jede Mafsregel, die einer Gruppe von Menschen nützt, einer anderen schaden mufs, dafs jede Förderung eines Gebietes eine Kompensation auf einem anderen erfordert, und dafs man daher niemals allen alles leisten kann. Auf derselben Stufe stehen jene pädagogischen Bestrebungen, die das Hirn des gequälten Schülers mit immer neuem Bildungsstoffe von allen Seiten her anfüllen wollen, und dabei vielleicht gar im ganzen noch eine Entlastung und Erleichterung versprechen, ohne zu bedenken, dafs die endlos gefüllte Schale einmal überlaufen mufs, dafs je mehr gelernt, desto oberflächlicher gelernt und desto rascher vergessen wird.

Als ein letztes Beispiel, bei dem sich besonders deutlich der Einflufs der Affekte auf die Intelligenz zeigt, führen wir hier die seltsamen Verirrungen der Logik an, die bei der üblichen populären Widerlegung des socialistischen Zukunftsstaates nie auszubleiben pflegen. Man schliefst z. B. von der Vergangenheit auf die Zukunft, indem man eine ungleichmäfsige Verteilung der Güter als stets dagewesen und demgemäfs auch in der Zukunft unvermeidlich hinstellt, wobei man nur übersieht, dafs man mit derselben Logik jeden fundamentalen Fortschritt der Gesittung a priori als unmöglich nachweisen könnte, falls man in der Betrachtung bis vor das erste Auftauchen dieses Fortschrittes zurückginge. Ebenso geistreich ist der bekannte

Nachweis von der geringen Höhe des Einkommens bei einer gleichmäſsigen Verteilung aller Einkommen, welcher die bloſs symbolische Bedeutung des Geldes vollständig vergiſst. Man führt ferner die Unentbehrlichkeit des Sporns der Konkurrenz ins Feld ohne zu bedenken, daſs unzählige Beamte eine groſse Pflichttreue ohne diesen Sporn beweisen. Man weist ebenso auf die Unmöglichkeit hin, für die niederen Arbeiten Hände zu finden, und bedenkt die Macht des Staates nicht, wie sie sich schon heute innerhalb des Militärjahres dem verwöhnten Muttersohn gegenüber zeigt. Man beruft sich ferner auf die Ungleichheit der Begabung, mit der die Gleichheit der wirtschaftlichen Verhältnisse unvereinbar sei, und übersieht, daſs schon heute die Verteilung der wirtschaftlichen Güter zum Teil mit der Begabung in keinem Zusammenhang steht.

Das logische Denken innerhalb der Wissenschaft ist ein viel zu spät erworbenes, noch viel zu junges und rein äuſserlich für bestimmte Zwecke ausgebildetes Besitztum, als daſs es in Fleisch und Blut übergegangen wäre. Bezeichnend dafür die weit verbreitete Unfähigkeit zu mathematischen und philosophischen Gedankengängen; denn gerade in diesen zeigt sich der Kern des wissenschaftlichen Lebens, die strenge Logik, in unverhüllter Form. Bedenkt man die Bedeutung der Wissenschaft für die Vollkultur, so könnte man in dieser Fähigkeit und Neigung zu mathematischen und philosophischen Gedankengängen den entscheidenden Prüfstein erblicken, wie weit der Einzelne sich überhaupt das Wesen der Vollkultur angeeignet hat: wie beschämend würde die Probe ausfallen! Überhaupt geht das Streben der groſsen Masse wie die Bemühungen des Unterrichts und der Bildung durchweg viel mehr auf Anhäufung von Kenntnissen als auf wirkliche Schulung des Denkens. Den besten Beweis dafür bietet der breite Raum, den die Zeitungslektüre und Romanlitteratur gegenüber gediegenerem Stoffe in der Lektüre der Gebildeten einnimmt. Selbst bei den ernstesten Gelegenheiten, bei beratschlagenden oder gesetzgebenden Körperschaften werden die tiefsten Fragen der Moral, Erziehung und Gesellschaft mit derselben Oberflächlichkeit behandelt, die uns in der leichten Unterhaltung entgegentritt. Als ein frappantes Beispiel führen wir noch die Gedankenlosigkeit an, mit der das tägliche Gespräch die Taube als ein Symbol der Reinheit, Sanftmut und Unschuld hinstellt, während es sich in Wirklichkeit um verbuhlte, zanksüchtige und futterneidische Tiere handelt, bei denen der Tauber die Brut zerstört, um die Taube für seine Zärtlichkeiten wieder empfänglich zu machen [1].

[1] Eduard Hahn, Haustiere und Kulturpflanzen S. 337.

Ferner gehört hierhin jene geringe Entwicklung des Kausalsinnes und des Zweckmäſsigkeitsbedürfnisses, die wir überall im Bereich der wirtschaftlichen Angelegenheiten wahrnehmen. Wie wenig rationell unsere Fuſsbekleidung und so manches derart ist, ist bekannt. In dem geringen Interesse, das das Publikum diesen Dingen schenkt, und dem geringen Eifer, den das Handwerk selbst in dieser Beziehung zeigt, spricht sich deutlich aus, wie wenig natürlich und selbstverständlich es für den Menschen ist, die Erscheinungen nach dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung zu verknüpfen. Die streng logische Denkweise, die aus der Mathematik und Naturwissenschaft in die Technik bereits hinübergewandert ist, hat im täglichen Leben sich eben noch nirgend so viel Anerkennung erworben, als zum rationellen Betriebe unseres Handwerks nötig wäre.

Das niedrige logische Niveau unseres Denkens verrät sich besonders in zwei Erscheinungen: in dem symptomatischen Charakter unseres Denkens und in seiner Verständnislosigkeit gegenüber den psychischen Vorgängen. Die erstere Eigentümlichkeit besteht darin, daſs wir unsere Aufmerksamkeit weniger den wirklichen Ursachen als auffallenden begleitenden Erscheinungen zuwenden — eine Folge des Überwiegens associativer Verknüpfungen. Wie sehr das mythologische Denken von einer solchen Eigentümlichkeit durchdrungen ist, indem es häufig neben oder nacheinander auftretende Ereignisse fälschlich in kausale Beziehung bringt, bedarf keines Wortes. Aber auch die Vollkultur ist noch voll von diesen Mängeln. Dahin gehört z. B. jene in der Philosophie einheimische Verkennung des psychischen Lebens, welche am hervorstechendsten Merkmale des seelischen Lebens, an den intellektuellen Vorgängen, einseitig haften bleibt und die Gemütsbewegungen und Willensakte darüber übersieht. Hierher gehört es auch, wenn das Endergebnis langer Entwicklungsreihen von der sie erzeugenden Reihe in der Betrachtung losgelöst wird, wenn also die Ideale nicht als etwas Werdendes, sondern nur als fertig vorgestellt werden, wie es bei allen Hypostasierungen, bei allen substantiellen Auffassungen der Ideale geschieht. In ähnlicher Weise hat auch die scholastische Philosophie und später die idealistische Richtung die abstrakten Begriffe von dem sie erzeugenden Vorgange losgelöst und so ontologische Vorstellungen ausgebildet, deren psychologische Voraussetzungen in der Luft schweben. Auf praktischem Gebiete äuſsert sich die in Rede stehende Eigentümlichkeit darin, daſs nach Symptomen statt nach Ursachen gehandelt wird. Das that die Medizin bekanntlich lange und thut es noch heute teilweise: die Hygiene, die nach den Ursachen frägt, ist erst im Werden. Auch die

Regierung behandelt die Fragen der inneren Politik noch gewöhnlich nach ihren Symptomen, indem sie mehr die Äufserung als die Ursache der Unzufriedenheit aufzuheben sucht.

Am merkwürdigsten zeigt sich diese Eigentümlichkeit auf dem Gebiete des psychischen Verständnisses. Die Naturvölker haben kein Interesse daran, das Innere des Menschen zu verstehen, teils weil dieses Innere wenig individualisiert ist, teils weil hier das Los der Menschen mehr durch den Zwang als durch das Verständnis bestimmt wird. Das letztere gilt auch heute noch teilweise: für praktische Zwecke kommt noch heute das innere Verständnis des Mitmenschen nur ausnahmsweise und auf bestimmten besonderen Gebieten in Betracht. Es lag daher kein praktischer Antrieb vor, sich über jene symptomatische Denkweise zu erheben, welche die Äufserung innerer Zustände mit ihrer Ursache verwechselt. Unzufriedenheit über sociale Mifsstände äufsert sich als Unzufriedenheit über die Regierung; folglich, schlofs die Aufklärung, sind gute politische Einrichtungen die Panacee gegen alle Mifsstände. Hier die Irrtümer des Liberalismus, der mit Verfassungen hungrige Magen satt machen wollte. Die Regierung pflegt noch heute bei socialen Übelständen vorab der zeitweiligen Stelle, wo sie gerade zu Tage treten, ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, in der stillschweigenden Voraussetzung, dafs mit dem Verstopfen dieser Quellen auch das Übel selbst verschwunden sei, während es in Wirklichkeit alsbald an einer anderen zum Ausbruch kommen wird. Die Übel der heutigen Gesellschaft, wie Massenarmut, Prostitution und so vieles andere lassen sich in Wirklichkeit ohne tiefere Grundänderungen unserer gesellschaftlichen Zustände überhaupt nicht beseitigen, sondern nur von einer Stelle zur andern verschieben. Die Bemühung, sie durch symptomatische Behandlung zu beseitigen, steht logisch nicht höher wie das Thun eines Arztes, welcher einen Körper vom Rheumatismus befreien wollte, indem er ein zeitweilig davon befallenes Glied amputierte. Dieselbe psychische Verständnislosigkeit wie auf socialem finden wir auch auf individuellem Gebiete in dem Benehmen der Eltern und Erzieher gegen Kinder, der Vornehmen und Reichen gegen Niedrigere, der Gebildeten gegen Ungebildete. Überall wird stillschweigend die eigene Denkweise auch auf der anderen Seite vorausgesetzt und diese demgemäfs behandelt, während doch das Zeichen der echten, in Wirklichkeit sehr seltenen Bildung gerade in der Fähigkeit besteht, sich in andere hineinzuversetzen.

Wir wenden uns nun vom logischen zum sittlichen Ideal, um auch dort denselben Dualismus festzustellen. Im socialen Leben

wird die Macht des Sittlichen zunächst durch die Sitte dargestellt, und wir beginnen daher mit dieser. Wie oberflächlich und widerspruchsvoll unsere Sitten vielfach sind, zeigt uns z. B. die Art, wie das Schamgefühl durch sie befriedigt wird: auf der einen Seite die äufserste Prüderie, auf der anderen Seite jene Entblöfsung im Ballsaale, über die der fromme Orientale die Hände über dem Kopf zusammenschlagen würde. Diese Oberflächlichkeit liegt tief im Wesen der Sitte begründet, denn jede Sitte bedeutet eine Abfindung des sittlichen Bedürfnisses. Das liegt schon begründet in der Art ihrer Entstehung. Nur das individuelle willkürliche Handeln vermag ja auf einzelne Gefühlsregungen in völlig zweckmäfsiger Weise zu reagieren und jeder einzelnen Lage sich zweckmäfsig anzupassen; die Sitte als der Niederschlag der durchschnittlichen Willensrichtung kann von vornherein nur für die Durchschnittsfälle Zweckmäfsigkeit beanspruchen; sie hat in ihrer Erstarrung die Fähigkeit der Anpassung an einzelne besondere Fälle verloren[1]. Die Entstehung der Sitte beruht ja überhaupt auf der raschen Mechanisierung oft wiederholter seelischer Vorgänge; mit dieser Wiederholung nimmt aber auch die Lebhaftigkeit der begleitenden oder zu Grunde liegenden Gefühle ab. So ist denn das begleitende sittliche Gefühl, das einer Sitte zu Grunde liegt, in der Regel viel zu schwach, um anderweitige individuelle Abweichungen und Überschreitungen des durch die Sitte auf ihrem Gebiete Geforderten zu verhindern. Umgekehrt begünstigt sie eher in gewissem Sinne solche Überschreitungen, sofern sie das Gewissen als eine Art Abfindung beruhigt. Diese Beruhigung hängt auch eng zusammen mit jenem allgemeinen Charakter der Projektion innerer Vorgänge und Bedürfnisse in die Aufsenwelt, der allen Kulturerzeugnissen anhaftet. Eine solche Projektion entspringt aus einem inneren Bedürfnis, befriedigt es aber auch, so dafs zugleich durch diese Kundgebung das Bedürfnis ertötet oder wenigstens geschwächt wird. Wir erkennen das am besten auf individuellem Gebiete bei dem künstlerischen Schaffen, an dessen Erzeugnissen der Künstler in dem Augenblick, in dem er sie in die Welt gesetzt hat, die Hälfte seines Interesses einbüfst. Ebenso befriedigt die Sitte ein Bedürfnis und zerstört es zugleich zur Hälfte, indem sie das Bewufstsein von ihm befreit. In dieser Weise erscheint z. B. unsere Ehe als eine Abfindung mit der sittlichen Forderung der Monogamie. Aber mit dieser Abfindung erkauft sich nach den Anschauungen der Gesellschaft eigentlich auch jeder das Recht, in der Stille, d. h. solange er

[1] Vgl. Kapitel IV, Abschnitt 3, am Ende, S. 282.

nicht mit jener Sitte in öffentlichen Widerspruch gerät, seinem sexuellen Triebe anderweitig beliebig zu frönen. Ebenso beruhigt die öffentliche Meinung ihr Gewissen über den einheimischen Mädchenhandel, indem sie einen Antisklavereikongreſs veranstaltet. Neben die starre Sitte tritt so überall das willkürliche Handeln des Einzelnen, das dieser Sitte auſserhalb des von ihr umgrenzten Raumes ein Schnippchen schlägt. Der beobachtende Mensch ist freilich gewohnt, mehr auf jene Sitten als auf die regellos daneben wuchernden Äuſserungen individueller Willkür zu sehen. So kommt es, daſs wir die Welt nach der sittlichen Seite hin gleichsam durch einen Schleier sehen, der aus dem sittlichen Ideal und der ihr äuſserlich konformen Sitte gewoben ist, und der uns das wahre Wesen der von ganz anderen Kräften getriebenen einzelnen Individuen verhüllt.

Wenden wir uns nun zu jenem individuellen Leben, wie es uns im Verkehr des Einzelnen mit seinem Nächsten entgegentritt, so haben wir den Mangel an wahrer Menschenfreundlichkeit festzustellen, der der Forderung der Nächstenliebe überall Hohn spricht. Obwohl dieser Forderung durch einige äuſsere Abfindungen, wie gewisse Höflichkeiten bei gewissen Gelegenheiten, Rechnung getragen wird, tritt doch neben die äuſserliche Höflichkeit des gesellschaftlichen Tones die Grobheit des dienstlichen oder geschäftlichen Umganges, neben die äuſserliche von der Gesellschaft geforderte Artigkeit die innere Gleichgültigkeit des Menschen selbst gegen gute Bekannte, das geringe Maſs von Mitfreude oder gar werkthätiger Hilfe. Selbst die Ehe bildet in den meisten Fällen mehr eine Abfindung als eine wirkliche Verkörperung der Forderung, daſs der Einzelne in selbstloser Liebe in anderen aufgehen soll. Ebenso ist die Freundschaft ein Verhältnis, das sich selten über den leeren Namen zu einer wirklichen gegenseitigen Hingabe und Dienstleistung erhebt. Auch hier überall Abfindung. Mit seinen sittlichen Aufgaben findet sich der Mensch nur zu häufig durch bloſse Worte oder leere Formen ab, während umgekehrt die echte sittliche Lebensführung solcher äuſserlicher Manifestationen gern enträt: Reden und Handeln sind eben gleichsam vikariierende Entladungen.

Ein weiterer Quell des Dualismus auf sittlichem Gebiete liegt im Berufsleben, in der Schauspielerei, zu der gerade die höheren Berufsarten den Menschen zwingen. Es hängt das mit dem unpersönlichen Charakter zusammen, den gerade die höchsten Kulturgüter besitzen. Die sittlichen und logischen Ideale gestatten ja überhaupt keine Verkörperung, sondern nur ein unablässiges Streben in ihrer Richtung. Diejenigen Berufsarten, welche der Pflege dieser Ideale, der

Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit, der Reinheit der Gesinnung gewidmet sind, stellen daher von vornherein an ihre Träger, die doch bei der Ausübung ihres Berufes diese Ideale adäquat darstellen sollen, übermenschliche Anforderungen. Hinter diesen Anforderungen bleiben schon ihre Leistungen innerhalb ihres Berufes, noch mehr ihr Privatleben weit zurück. So ist der Mathematiker schon bei der wissenschaftlichen Arbeit keine logische Maschine, geschweige aufserhalb ihrer. Insofern zwingt hier der Beruf eine Maske anzulegen, die im Privatleben beiseite geworfen wird. Eine besondere Verschärfung erfährt dieser Dualismus in dem Falle, in dem der Inhalt eines Berufes in einem gewissen Gegensatze zu der Art seiner Aneignung oder Ausübung steht, wobei die Maske von jenem, das Naturell und Wesen von diesem bestimmt wird. So bei dem Philologen, bei dem die Erhabenheit des klassischen Altertums im schroffen Gegensatz zu der Kleinheit und Kleinlichkeit steht, die der Beschäftigung mit Kindern schliefslich immer anhaftet, und bei dem Theologen, bei dem ein ähnlicher Widerspruch besteht zwischen der geforderten friedlichen Gesinnung und dem Kampfe, den er für seine Kirche so oft fechten mufs, zwischen der geforderten Demut der Gesinnung und der befehlenden Rolle, die ihm seine leitende Stellung auferlegt. Die Schauspielerei, die sich so entwickelt, wird noch dadurch verstärkt, dafs jener Inhalt sich vielfach nicht organisch innerhalb unserer Kultur entwickelte, vielmehr auf einer Rezeption aus fremden Kulturkreisen beruht, so dafs hier der Beruf von vornherein zu dem Naturell seiner Vertreter in einem gewissen Widerspruch steht. Gerade die Einführung der weltentsagenden christlichen Religion in eine jugendfrische Kultur hat der widerwärtigsten Art von Schauspielerei und Heuchelei eine allgemeine Verbreitung im Mittelalter, teilweise auch in der Neuzeit verliehen.

Wenden wir uns weiter dem rein socialen Gebiete zu, so tritt uns hier das tiefe Niveau der Sittlichkeit vor allem in dem geringen Grad von Prophylaxis entgegen, statt deren durchweg noch die Repression vorhandener Übel herrscht. Bedenken wir, dafs der Mangel der Prophylaxis ein Kennzeichen der Naturvölker bildet, so erscheint uns dadurch unsere eigene Gesittung in eine bedenkliche Verwandtschaft mit ihnen gerückt. In der That bedarf es nur einiger Beispiele, um die Richtigkeit dieses Vorwurfes zu beweisen. Von der Medizin war oben schon die Rede. Beginnt sie heute der Prophylaxis in der Gestalt der Hygiene ein breiteres Gebiet einzuräumen, so sträubt sich die Rechtspflege immer noch dagegen, den Verbrecher nicht nur zu bestrafen, sondern zu heilen und dem Verbrechen vor-

zubeugen. Ebenso sucht man noch heute wohl gefährlich erscheinende Anschauungen dadurch zu unterdrücken, daſs man ihre Träger verfolgt — ein Verfahren, das bekanntlich stets zum Gegenteil ausgeschlagen ist, indem es Märtyrer erschuf, das aber gleichwohl als eine naheliegende Repression der Prophylaxis vorgezogen wird. Entsprechendes gilt überhaupt von der Behandlung aller socialen Schäden, die man zu beseitigen meint, wenn man die Äuſserung ihrer Unzufriedenheit möglichst beschneidet und unterdrückt. Wie eng übrigens diese Bevorzugung der Repression mit der symptomatischen Denkweise zusammenhängt, bedarf keines Wortes.

Den besten Einblick in das niedrige Niveau unseres sittlichen Lebens erhalten wir, wenn wir es einmal von der Vogelperspektive, von der Höhe der Forderung aus betrachten, daſs unser ganzes Leben in bewuſster Weise der Verwirklichung sittlicher Ziele dienen soll und demgemäſs eine sittliche Rationalisierung erfahren muſs. Wie wenig ist in Wirklichkeit von jener rationalen Gestaltung sowohl auf individuellem wie auf socialem Gebiete zu spüren. Der Einzelne wird in seinem Geschäfte oder Berufe in der rechten Bahn erhalten durch Gewohnheit, eigenes Interesse und die Furcht vor dem Strafgesetze: darüber hinaus findet man in vielen Kreisen ein gewisses Pflichtgefühl, das meist nicht sehr feinfühlig ist. Im übrigen aber leidet unser Leben, sowohl wo es sich um die Pflege zeitlicher Vorteile, wie um die Wahrung ewiger Güter handelt, bis ans Mark an derselben Zusammenhanglosigkeit und Planlosigkeit, die wir für die Naturvölker so charakteristisch gefunden haben. Wie sehr muſs jeder ernsthafte und aufrichtige Mensch bekennen, wie wenig er seine Kräfte gründlich ausgenutzt, wie wenig nachdrücklich er sein Ziel verfolgt hat. Hier liegt eine Schuld, der jeder verfällt, hier ist ein Punkt, wo die religiöse Lehre von der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit Recht einsetzen kann, wo auch die Lehre von der Erbsünde ihren tiefen Sinn findet, sofern ja jene Zusammenhanglosigkeit sich als eine ewige Last von einer Generation zur andern forterbt. Vor der Forderung, das ganze Leben zu einer geschlossenen inneren Einheit zu gestalten, erbleicht jede menschliche Gröſse. Wie gedankenlos betrachtet man es als etwas Natürliches, daſs der Mensch im Dienst oder Geschäft eine ganz andere Maske zeigt als im täglichen Umgang, oder daſs in Geldsachen die Gemütlichkeit aufhört — und doch bedeuten derartige Dinge, daſs man auf die innere Einheit des Lebens von vornherein verzichtet.

Wir erinnern noch an die Herrschaft überlieferter Anschauungen und Gefühle, unter die der edlere Mensch sich oft widerwillig beugt,

wenn sie seinem eigenen besseren Ich widerstreiten und er sie dennoch nicht von seinem Innern abzuschütteln vermag. In solchen Fällen zeigt sich die retardierende Wirkung der unteren Schicht besonders deutlich, indem sie die innere Einheit des Handelns zerstört. Ibsen hat dafür bekanntlich den Ausdruck „Gespenster" gefunden; und an einer anderen Stelle vergleicht er treffend die niederziehende Erbschaft früherer Geschlechter mit der Existenz einer Leiche an Bord eines Schiffes.

Im socialen Leben dieselbe Zusammenhanglosigkeit, derselbe Mangel an rationeller sittlicher Gestaltung. Die Gestaltung der öffentlichen Einrichtungen wird durch augenblickliches Bedürfnis und Zweckmäſsigkeitserwägung statt durch weitschauende rationale und sittliche Erwägungen bestimmt. Auf wirtschaftlichem Gebiet läſst sich unsere Vollkultur an rationeller Fürsorge sogar gelegentlich durch die seſshaften Halbkulturvölker beschämen. Eduard Hahn hat mit Recht betont, welchen Vorzug die letzteren durch die künstliche Bewässerung, die Europa nicht kennt, besitzen: sie sind Herren der Naturkräfte, während der Europäer den Launen des Wetters hilflos preisgegeben ist [1]. Auf sittlichem Gebiet denke man an die Mühe, mit der die sittlich doch so berechtigten Ideen der socialen Schutzgesetze sich durchgearbeitet haben, an den Widerstand, auf den ein progressiv fortschreitender Steuersatz, eine Kapitalsteuer oder eine Junggesellensteuer gestoſsen ist und stöſst. Gerade auf socialem Gebiete tritt uns der Widerspruch zwischen der sittlichen Form und ihrem unsittlichen Inhalt am schärfsten entgegen. Die Sklaverei haben wir abgeschafft, um einen Teil ihrer Härten im Arbeiterstande wieder erstehen zu sehen. Mit Verachtung hören wir, daſs der Neger sein Weib für Geld ausleiht, wenn aber ein Gutsbesitzer seine Arbeiter zwingt, den Wahlzettel nach seinem Ermessen abzugeben, so würdigt er ebenso die Person zur bloſsen Sache herab. Anthropophage Naturvölker verwenden den Leib ihrer Mitmenschen als Mittel der Ernährung, der englischen Industrie aber hat schon Carlyle vorgeworfen, daſs sie die lebende Seele zum bloſsen Werkzeug degradiert. Welche sittliche Roheit liegt in der Gleichgültigkeit, mit der die Gesellschaft die Prostitution duldet und fordert und zugleich verdammt. Giebt es eine sittliche Rechtfertigung für unmäſsige Boden- und Kapitalrenten und enorme Aktiendividenden? Die Gleichgültigkeit und Stumpfheit, mit der die meisten Menschen diesen Dingen gegenüberstehen, ist bezeichnend für unser tiefes sittliches Niveau. Am greifbarsten zeigt sich uns die in Rede stehende

[1] E. Hahn, Haustiere und Kulturpflanzen S. 418.

Vernachlässigung rationeller sittlicher Gesichtspunkte in der Behandlung der ewigen Aufgaben durch den Staat. Unsere Regierungsorgane werden fast lediglich im Hinblick auf die zeitlichen und praktischen Interessen des Staates gewählt. Daher denn die ewigen Kulturinteressen so oft bei uns zu kurz kommen oder überhaupt nicht vertreten sind.

Bezeichnend für diese Dinge ist der Gegensatz der formalen und der materiellen Teilnahme an den Gütern der Vollkultur. Der Forderung, auch die unteren Klassen an den Vorzügen der Vollkultur teilnehmen zu lassen, vermochte sich schon das vorige Jahrhundert nicht mehr ganz zu verschliefsen. Aber der Widerstand, den hier der wirtschaftliche Egoismus der besitzenden Klassen leistete, hatte zur Folge, dafs sie ihre Verwirklichung nur in Gestalt einer Art Abfindung fand, vermöge deren sie auf die rein formale Seite, auf die rechtliche Stellung des Menschen im Staate, beschränkt wurde. Übrigens war für diese Abfindung neben dem Egoismus auch ein Mangel an Einsicht schuld, eine Bethätigung der oben erörterten symptomatischen Denkweise, vermöge deren man den Teil, nämlich die rechtliche Seite der socialen Stellung, mit dem Ganzen verwechselte. Thatsächlich sind aber in der folgenden Zeit beim Aufblühen des Fabrikwesens unter dem gleichzeitig herrschenden wirtschaftlichen Liberalismus Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetze, welche die französische Revolution als Früchte eines an der Oberfläche haftenden Rationalismus und einer der Selbstüberwindung entbehrenden Gesinnung in die Welt gesetzt hatte, ein Deckmantel für sociale Härten und Unbillen geworden, die den schroffsten Gegensatz zu ihrer humanen Form bilden. An die Stelle des alten patriarchalischen Verhältnisses ist ein herzloses, rein äufserliches, juridisches getreten, das erst heute durch das Selbstbewufstsein der arbeitenden Klassen und die Konzessionen, die der Gesamtwille ihnen zu machen beginnt, einen neuen sittlichen Gehalt gewinnt.

Eine häufige Folge des in Rede stehenden Dualismus ist die Existenz des leeren Scheins. Er tritt überall da auf, wo die idealen Anforderungen der Vollkultur sich keine innere Anerkennung zu erzwingen vermögen, sondern nur eine leere Abfindung in Form rein äufserlicher Konzessionen erfahren. Am weitesten verbreitet ist dieser Schein da, wo eine höher stehende Kultur von aufsen her äufserlich rezipiert wird, ohne dafs die innere Kraft des Volkes zur wirklichen Aneignung hinreicht. Von Rufsland schildert uns ein Beobachter die Herrschaft dieses Scheins in folgenden Worten: „Es ist ein Schattenreich, in welchem nur Zerrbilder von lebenden Menschen sich be-

wegen, sprechen, scheinbar denken und handeln, in der That aber garnicht leben. Sie besitzen die Rhetorik aller Leidenschaften, aber keine einzige Leidenschaft, keine Wirklichkeit, keine Charaktere; Litteratur, Schriftsteller und leeres Geschwätz, aber keinen Tropfen Leben und Handeln — für nichts hegen sie ein wirkliches Interesse"[1]. Für alle von der westeuropäischen Gesittung berührten, aber nicht innerlich gehobenen Halbkulturen gilt in starkem Maſse, daſs das Wesen ihrer Civilisation der leere Schein ist. Für alle südamerikanischen Kulturen typisch ist z. B. die Gestalt des argentinischen Caligula, des berüchtigten Diktators Rosa, der den offiziellen Titel „der Wiederhersteller der Gesetze" führte, unter dessen Regierung aber kein Gesetz mehr gehalten, kein Recht mehr geachtet wurde[2]. In gewissem Sinne vermag aber jedes Volk seine eigene Vollkultur nicht vollständig innerlich zu rezipieren, sondern bleibt vielfach auf eine rein äuſserliche Aneignung beschränkt, weil die menschlichen Kräfte den idealen Anforderungen nicht gewachsen sind. Daher durchdringt in abgeschwächtem Maſse der leere Schein auch jede Vollkultur. Unter den modernen Vollkulturen ist vorzüglich Frankreich das Land, wo der theatralische Schein besonders gedeiht; schon die klassische Litteratur Frankreichs erhebt sich ja vielfach nicht über den leeren Schein des Schönen. Überall ferner, wo es sich um Repräsentation handelt, ist der Schein unvermeidlich. Das beste Beispiel für diese Schauspielerei bietet das gesellschaftliche Wesen. Es will ein Ideal schöner Formen und reiner Gesinnung darstellen; indem es sich aber mit diesen Forderungen nur rein äuſserlich abfindet, entsteht jenes Unding, das so viele Männer ihm fernbleiben läſst. Prüft man ferner im Leben die Männer, die eine Rolle spielen, so wird man ebenfalls nur zu oft an das Wort Goethes erinnert: „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren".

Zum Schluſs noch ein zusammenfassendes Wort über die Wirkungen, die der hier beleuchtete Dualismus auf unsere Anschauungen ausgeübt hat. Wir treffen über den Wert unserer ganzen Kultur hart nebeneinander zwei völlig entgegengesetzte Anschauungen, denen beiden eine gewisse Richtigkeit nicht abzusprechen ist, die beide aber gleichmäſsig einer starken Einseitigkeit sich schuldig machen und die daher erst in ihrer Synthese ein Bild des wahren Sachverhaltes abgeben. Die eine dieser Anschauungen erblickt in unserer Vollkultur eine Erscheinung, die sich nur in unwesentlichen Dingen, nur

[1] Bakunin: Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten IV, 33.

[2] Martens, Ein Caligula unseres Jahrhunderts S. 67.

auf der Oberfläche über die Roheit und Barbarei der Naturvölker erhebt: äufsere Unterschiede und innere Ähnlichkeiten ist ihr Schlagwort. In vollem Gegensatze dazu steht die zweite Anschauung, welche im Preisen der Vorzüge unserer Kultur sich nicht genug thun kann, wobei sie freilich oft, worin schon ein Hinweis auf ihre Einseitigkeit liegt, mehr die Fortschritte der Technik und des wirtschaftlichen Lebens als die intellektuelle oder gar moralische Entwicklung zu rühmen weifs. Beide Anschauungen sind gleich richtig und gleich falsch. Betrachtet man die Vollkultur als etwas Fertiges und Abgeschlossenes, so ist ihre Ähnlichkeit mit dem Niveau der Naturvölker und der Halbkultur nicht in Abrede zu stellen. Wir haben aber gesehen, wie das wahre Wesen der Vollkultur gerade in jenen Idealen sich äufsert, die niemals einer völligen Verwirklichung, sondern nur einer unbegrenzten Annäherung fähig sind. Diese Ideale aber scheiden die Kulturvölker von den Naturvölkern ebenso, wie ihre mangelhafte Verwirklichung beide einander nähert. Der Wert der Vollkultur liegt daher nicht im Besitze, sondern im Streben, und es ist in dieser Beziehung bezeichnend, dafs pessimistische Auffassungen des menschlichen Lebens wie die Schopenhauers ungeschichtlich zu sein pflegen und den Begriff der Entwicklung nicht kennen, während umgekehrt ein so begeisterter Vertreter der Entwicklungslehre wie Hegel zugleich ein Optimist ist. Das Wesen der Vollkultur, die Versöhnung jener beiden entgegengesetzten Anschauungen verkörpert sich daher in dem Begriff des s e k u n d ä r e n I d e a l s, wie wir ihn oben entwickelt haben[1]. In dieser sekundären Form, in der es einen Kompromifs mit den egoistischen Bestrebungen geschlossen hat, beherrscht das Ideal das Leben der Kulturvölker in der That. Sieht man mehr auf die Ideale, so erhält man die eine, sieht man mehr auf den Kompromifs und den Widerstand, so erhält man die andere Anschauung.

So liegt denn das Wesen der Vollkultur in dem Ideal, dem sie mit ihren Erhebungen entgegenstrebt, während ihre Tiefen noch auf dem Niveau der Naturvölker stehen. Der Mensch erscheint auf dieser Stufe gleichsam als ein Kampf zweier Mächte, einer hellen und einer finsteren Macht, und die Entwicklung der Vollkultur beruht auf einem Kampf, den schon die vorahnende Phantasie früherer Halbkulturvölker geschaut und dessen Bild sie in religiösen Anschauungen dualistischer Natur niedergelegt hat. Als Symbol unserer ganzen Kultur aber, ihren göttlichen und tierischen Seite, können wir jene Gestalt hinstellen, die schon die Phantasie der Ägypter künstlerisch verkörpert hat: die

[1] S. 397.

Sphinx mit ihrer rätselhaften Durchdringung von Mensch und Tier, von Güte und Grausamkeit. So rätselhaft in ihren Widersprüchen wie sie erscheint auch die Vollkultur dem Beobachter, der nicht gewohnt ist in der verwirrenden Fülle und Vielheit der Erscheinungen unerschüttert nach dem ruhenden Pole zu schauen.

Wir scheiden von diesen Betrachtungen mit einem Eindruck, den wir in die folgenden Worte zusammenfassen können. Der Kern der Vollkultur ist nicht blofs überindividuell, sondern unpersönlich. Der Einzelne ist nicht blofs ein Diener ihrer Interessen, sondern nur das zwar unentbehrliche, aber minderwertige Substrat für ihre Erscheinungen. Die geistigen Güter der Vollkultur liegen in einer Höhe, zu der das Individuum nur vorübergehend sich zu erheben vermag, während das durchgängige Niveau seines Lebens viel tiefer liegt. Es beruht auf einem wunderbaren Mechanismus, dafs gleichwohl diese minderwertigen Individuen zur Erhaltung und Förderung der geistigen Güter der Vollkultur befähigt sind. Zwei der wichtigsten Hilfsmittel dieses Mechanismus sind die Arbeitsteilung und das fortwährende Mechanisieren; denn durch beide vermag das Individuum an Leistungen sich zu beteiligen, die eigentlich über die Höhe seines geistigen Lebens hinausgehen. Ein ähnliches, wenn auch schwächer ausgeprägtes Mifsverhältnis zwischen der Höhe der objektiven Leistungen und dem subjektiven Gehalt ihrer Träger haben wir übrigens bereits im Bereich der Naturvölker bei der Betrachtung des Wesens der Sitte kennen gelernt[1], deren Äufserungen eine Höhe der sittlichen Gesinnung vorspiegeln, wie sie in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

4. Die Stimmung der Vollkultur.

The tree of knowledge is not that of life. Byron.

Die Lebensanschauung der Rosmers adelt, aber sie tötet das Glück. Ibsen.

Wir haben schon früher erörtert, wie im Gegensatz zur durchgängigen Heiterkeit der Naturvölker das Leben der Vollkultur durch einen Ernst und eine Resignation gekennzeichnet ist, die vor schwermütiger Thatenlosigkeit nur durch das sociale Selbstbewufstsein der Vollkultur bewahrt bleibt[2]. Die Gründe für diese charakteristische Stimmung wollen wir unter veränderten Gesichtspunkten hier noch einmal betrachten, weil wir vermöge unserer früheren Erörterungen jetzt manches präciser formulieren können, und weil zweitens auch

[1] Kapitel IV, Abschnitt 3b, S. 280.
[2] Kapitel III, Abschnitt 9, S. 215—219.

hier sich uns wieder die Erkenntnis von den eigentümlichen Schwierigkeiten, in die sich jede Vollkultur verwickelt, lebhaft aufdrängt. Wir erhalten diesen Eindruck in der That schon, wenn wir erwägen, daſs sich alle Gründe für die ernste Stimmung der Vollkultur auf die Entwicklung der willkürlichen Bewuſstseinsvorgänge zurückführen lassen und die unvermeidlichen Folgen, die diese Entwicklung sowohl negativ wie positiv hat. Negativ handelt es sich um die Zurückdrängung des Unwillkürlichen, positiv um gewisse Miſsstände des individuellen Daseins, die mit der Entwicklung des willkürlichen geistigen Lebens unvermeidlich verknüpft sind.

Betrachten wir zuerst die negative Seite der Sache. In erster Linie kommt hier das Abnehmen der starken Affekte in Betracht, welches mit dem stetigen Verbrauch der geistigen Energie auf der Stufe der Vollkultur verknüpft ist. Auch bei sonst gleichen Verhältnissen würde darin ein Nachteil liegen, weil nur starke Affekte die ganze Fülle des Glücks vorübergehend über den von ihnen Betroffenen auszuschütten vermögen. Die an ihre Stelle tretenden schwachen aber andauernden Affekte gehören einer höheren Stufe des geistigen Lebens an; sie beruhen weniger auf sinnlichen Eindrücken als auf höheren Bewuſstseinsvorgängen und steuern das Schiff zwar sicher durch die Wogen des Lebens, bewahren aber den Menschen in ökonomischer Mäſsigung auch vor dem Übermaſs der Freude und des Glückes nur allzusehr. Wir haben damit schon die Einschränkung berührt, welche das Gebiet der Sinnlichkeit auf der Stufe der Vollkultur erfährt. Diese Einschränkung bezieht sich aber nicht bloſs auf die Seite des sinnlichen Genusses, sondern ebensosehr auf die ästhetische Seite. Die ästhetischen Elemente treten in unserem Leben immer mehr zurück, erstens infolge jener Rationalisierung, welche den Selbstwert der Dinge zerstört, und zweitens infolge des Überwiegens der historischen Bildung, die die Eigenart des Stiles bedroht. Hierhin gehört auch die Ausrottung so mancher schönen Volkssitte. Vor allem kommt aber die oben besprochene Aktualisierung des Lebens in Betracht, welche in allen körperlichen Dingen und Vorgängen nur noch Mittel für geistige Zwecke erblickt, ohne ihnen einen Selbstwert zuzugestehen, so daſs sie an Bedeutung immer mehr gegenüber den geistigen verlieren. Was die Helden Homers noch in eigener Person thaten, ihren Ochsen schlachten und sich selbst das Mahl bereiten, fällt bei uns untergeordneten Personen zu. Wir leben in einer Welt der geistigen Zwecke und geistigen Güter und alle körperlichen Güter haben für uns nur noch die Bedeutung einer symbolischen Wirklichkeit. Ein einfaches Beispiel bildet unsere an sich schon aus-

druckslose und immer mehr der Häſslichkeit verfallende Handschrift, sei es nun die gewöhnliche oder die noch viel abstraktere stenographische Schrift; in jedem Falle ist sie nur noch ein an sich wertloses Mittel, während die schönen Handschriften des Mittelalters zugleich Selbstzweck waren, einen Gemütswert besaſsen und ihre Hersteller mit einer ästhetischen Befriedigung erfüllten, die heute niemand mehr beim Schreiben zu empfinden vermag. Weiter kommt in Betracht die wachsende Verschleierung des Zusammenhangs zwischen dem individuellen Thun und seinem Erfolge, welche eine notwendige Folge der wachsenden Kompliziertheit des ganzen Lebens, des wachsenden Ineinandergreifens der Thätigkeiten und des wachsenden zeitlichen und räumlichen Zwischenraums zwischen dem Anfangs- und dem Endgliede der menschlichen Handlungen bildet. Jene Übersichtlichkeit, mit der der Krieger Homers die Erfolge seiner Tapferkeit im Kampfe vor Augen hatte, ist unseren in die Ferne wirkenden Truppenmassen verloren gegangen. Niemand hat diesen ganzen Wandel und den Verlust, den er in sich schlieſst, vielleicht tiefer empfunden, niemand ihn treffender in Worte gefaſst als Viktor Hehn[1].

Die positive Ergänzung zu dieser Zurückdrängung des Unwillkürlichen bildet die Rationalisierung, die das ganze Leben immer mehr mit einer Decke farbloser Nüchternheit und verständiger Berechnung überzieht. Das ganze Leben wird in ihrer Beleuchtung zu einem Geschäft, bei dem es sich um ein Maximum von Genuſs und ein Minimum von Schmerz handelt. Der Sinn für die spielende Ausfüllung der Muſse schwindet unter dem zersetzenden Hauch dieser Verständigkeit immer mehr. Bezeichnend dafür, daſs der Engländer, der besonders stark dieser Rationalisierung unterworfen ist, seine Muſse in dieser Weise nicht mehr auszufüllen vermag: in der Form des Sportes, der angestrengten Wanderung u. dergl. schaltet er auch hier eine Arbeit ein[2].

Wir wenden uns nun zu der positiven Seite der Sache. Die Entwicklung der willkürlichen Bewuſstseinsvorgänge zerstört erstens, wie wir früher sahen, den engen Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit; es entsteht eine Atomisierung, die sich bis zu dem Gefühl steigern kann, daſs der Einzelne ohne innere Notwendigkeit gleichsam wie ein zufälliger Wanderer zwecklos und ziellos, ohne mit seinen Wurzeln in der Erde zu haften, durch das

[1] Viktor Hehn, Über Goethes Hermann und Dorothea S. 8—11. Viktor Hehn, Gedanken über Goethe S. 214—216.

[2] Hübbe-Schleiden, Überseeische Politik I, 54.

Leben geht[1]. Wie lastend dieses Gefühl der Ziellosigkeit und der Zufälligkeit wirkt, erkennen wir am besten an Frankreich, wo es sich am stärksten entwickelt hat. Noch vor einem Jahrhundert das lustigste Volk, stellt es jetzt den gröfsten Prozentsatz von melancholischen Geistesstörungen, die am häufigsten aus unbefriedigtem Ehrgeiz hervorgehen[2].

Besonders lastend wirkt diese Atomisierung bei allen höheren und feiner organisierten Individuen, die mit dem Fühlen und Denken der durchschnittlichen Menge nicht mehr übereinstimmen und bei denen daher als weiteres Moment das Gefühl der Einsamkeit hinzutritt. Sie wirkt nicht blofs negativ deprimierend, sondern auch positiv wegen der fortgesetzten Differenzen zwischen dem individuellen und dem durchschnittlichen Bewufstseinszustande. Die Schuld für diese Differenzen ist „natürlich immer auf seiten dessen, der vom Monde herunterfällt“ (Neera).

Als dritter Punkt kommt die Anstrengung hinzu, welche die Entfaltung der Willkür überhaupt für das Individuum mit sich bringt. Schon die Thatsache der fortschreitenden Mechanisierung, die offenbar einen ökonomischen Charakter und Grund besitzt, weist auf das Anstrengende der willkürlichen Geistesprozesse hin. Uns allen ist diese Anstrengung bekannt aus dem Gebiete der logischen Geistesthätigkeit; wir wissen, wie rasch abstrakte und mathematische Gedankengänge denjenigen, der sie nicht gewohnt ist, ermüden und wie anstrengend sie auf die Dauer auch für den Geübteren sind. Aus dem Gebiete des Willens im engeren Sinne ist uns ebenfalls jene sprichwörtlich gewordene Qual der Wahl bekannt, die uns unmittelbar das Anstrengende und Quälende der willkürlichen Willensakte zum Bewufstsein bringt. Das Ungesunde einer fortgesetzten willkürlichen Geistesthätigkeit sehen und erkennen wir instinktiv wie in einem Spiegelbilde an jenen besonders im grofsstädtischen und kaufmännischen Leben nicht seltenen raffinierten und stets berechnenden Naturen, die uns einen unwillkürlichen Widerwillen einflöfsen, weil ihnen das Bereich des Unwillkürlichen überhaupt zu fehlen scheint und wir instinktiv darin etwas Ungesundes erblicken.

Im täglichen Leben äufsert sich die Wirkung der Herrschaft der Willkür vor allem in der Rastlosigkeit des Erwerbes und überhaupt unserer ganzen geistigen Thätigkeit und Bemühungen, jener atemlosen Hast der Arbeit, die Nietzsche „das eigentliche Laster der neuen

[1] Kapitel V, Abschnitt 10c, S. 363.

[2] Dumont, Dépopulation et Civilisation p. 368.

Welt" nennt. Die zunehmende Kompliziertheit aller Zusammenhänge im wirtschaftlichen und geistigen Leben, die wachsende Entfernung zwischen Anfang und Ende einer zusammenhängenden Reihe von Bemühungen machen den Erfolg immer schwieriger und unsicherer. Zu diesen objektiven Quellen des Unglücks gesellt sich eine subjektive hinzu, nämlich die stete Thätigkeit der vorausschauenden Phantasie, welche stets die Möglichkeit abwägt und stets den unglücklichen Ausgang im Auge hat.

Das Quälende der mit allen Willkürakten verbundenen Wahl tritt uns auch in der Thatsache der Pflichterfüllung entgegen, in dem steten Kampfe zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Sinnlichkeit und Moral, in den strengen Anforderungen des einförmigen Tagewerkes, die unser ganzes Leben zu einer fortgesetzten halben Askese machen.

Eine neue Quelle des Ungenügens liegt in den idealen Anforderungen, mit denen wir an unsere Umgebung wie an die Praxis unseres eigenen Thuns herantreten. Sowohl in theoretischer wie in praktischer Beziehung läfst die fortwährende Wahrnehmung der tiefen Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit gerade bei demjenigen, der wirklich auf der Höhe der Vollkultur steht, eine innere Befriedigung niemals aufkommen. In theoretischer Hinsicht kommt zunächst die Einsicht in den unvermeidlichen Dualismus der Vollkultur in Betracht, wie er sich uns täglich und stündlich auf logischem, auf ethischem und ästhetischem Gebiete aufdrängt. Es ist ein Glück, dafs die abstumpfende Macht der Gewohnheit und zum Teil auch der Mangel an ursprünglicher Feinfühligkeit die meisten vor jener Zuspitzung des Gefühls des Ungenügens bewahrt, wie sie ihre dichterische Darstellung in dem bekannten Roman Vischers erfahren hat. Aufser dem ethischen kommt ferner der eudämonistische Gesichtspunkt bei der theoretischen Betrachtung des Lebens in Betracht, die Einsicht in das viele Leid und das wenige Glück, das durchschnittlich dem Menschen bescheert ist. Seine unvermeidliche Quelle liegt in dem inneren Widerspruch, mit dem das Individuum von Haus aus behaftet ist, weil es zugleich Mittel und Zweck ist. Seine ganze Natur bringt es mit sich und seine Aufgabe fordert es, dafs es sich als ein Ganzes fühlt, während doch der Weltlauf, sowohl der natürliche wie der nach sittlichen Gesichtspunkten von Menschenhand geregelte, es überall nur als einen Teil gelten läfst. Das Mifsverhältnis zwischen der Winzigkeit der Bedeutung des Individuums und der Gröfse seiner subjektiven Ansprüche bringt es insbesondere mit sich, dafs jeder un-

barmherzig zur Einseitigkeit verdammt ist, daſs keiner die Vielseitigkeit des Lebens ausschöpfen kann.

Für die trostlosen Eindrücke, die sich so überall dem Beschauer des menschlichen Lebens ergeben, macht aber gerade die Vollkultur das Individuum vermöge der Erweiterung seines Gesichtskreises erst recht empfänglich. Gerade der Vorzug geht hier verloren, der in der Beschränktheit des Gesichtskreises liegt, jener Mut der Einseitigkeit, der so rasch mit den Dingen fertig wird, weil er sich allen widersprechenden Thatsachen verschlieſst. Zu der Weite des Gesichtskreises tritt die Stärke des Gedächtnisses, das die einmal geschauten oder erlebten Unbillen nicht vergiſst. So manche Schatten begleiten unser Leben nur darum, weil der Mensch das Glück des raschen Vergessens verlernt hat. Typisch dafür sind die Worte, in die eine Novelle Paul Heyses das Verhängnis eines jungen Menschenlebens zusammengefaſst hat: oblivisci nequeo. Wäre diese Weite des Gesichtskreises und des Gedächtnisses wirklich unbegrenzt, so wäre das Leben für uns kaum zu ertragen. Mit Recht hat in dieser Beziehung Schopenhauer auf die Worte hingewiesen, in denen Shakespeare es den alten König Heinrich IV. aussprechen läſst, daſs selbst der froheste Jüngling, lieſse er sich von Einzelheiten statt vom Charakter des ganzen Lebens leiten, auf der Stelle ins Grab sinken würde[1].

In praktischer Beziehung erwachsen für die Aufgabe der Lebensführung dem vollentwickelten Individuum entsprechende Schmerzen. Über den Dualismus von Ideal und Wirklichkeit vermag kein Streben hinwegzuhelfen. Die Kluft zwischen der wirklichen Lebensführung und der Aufgabe sein ganzes Leben rationell nach sittlichen Gesichtspunkten zu ordnen ist hoffnungslos. Dazu kommen die eigentümlichen Schwierigkeiten, von denen sogleich ausführlich die Rede sein soll, die mit allen Projektionen innerer Vorgänge in die Auſsenwelt verknüpft sind[2]: das Ringen mit dem Stoff, die Unfähigkeit für innere Gedanken, Gefühle und Pläne eine konforme Verwirklichung zu finden — eine Schwierigkeit, die sich uns schon in der Unvollkommenheit der Sprache, in der Unfähigkeit sie vollständig dem Ausdruck unserer Gedanken und Gefühle dienstbar zu machen, kundthut. Endlich kommt die Endlosigkeit aller menschlichen Bestrebungen in Betracht, die bei jedem erreichten Ziel statt des Gefühls der Befriedigung nur eine Fülle neuer Aufgaben vor dem inneren Auge auf-

[1] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 675.
[2] Siehe das folgende Kapitel.

tauchen läſst. Typisch ist dafür das folgende Wort eines deutschen Gelehrten: „Vermöchte man doch eine kurze Stunde wenigstens nach gethaner Arbeit sich dem täuschenden Wahne des Abschlusses hinzugeben. Wie ein drohendes Gespenst überschattet die Unendlichkeit der Welt jedes schüchterne Gefühl des Gelingens, das sich in uns emporwagen möchte“ [1].

Alle diese Thatsachen erwecken in uns fast die trübe Vorstellung, daſs die Menschheit gerade durch ihre edelste Arbeit sich selbst den giftigen Odem erzeugt, in dessen Bann alle Lebensfreuden ertötet werden. Es ist der tragische Widerspruch zwischen dem inneren Wesen der Vollkultur und der Gebrechlichkeit seines Substrates, der sich uns hier auf das lebhafteste aufdrängt. Das Gebäude der Vollkultur befindet sich im Äther des reinen Geistes, während ihre individuellen Träger, die zur Hälfte in einer tieferen Region stehen, den Vorzug, daſs sie gleichsam über ihre eigene Natur hinausgehoben werden, mit der bitteren Erfahrung erkaufen müssen, daſs im Äther des reinen Geistes kein menschliches Glück zu gedeihen vermag. Auf der vergeistigten Höhe unserer Vollkultur blüht nur noch jener Friede, der nicht von dieser Welt ist, weil er des sinnlichen Beigeschmacks entbehrt — jener Friede, der am ergreifendsten in den Gestalten Jesu und Spinozas verkörpert ist [2]. Das beste Symbol für dieses tragische Los der Vollkultur, die Lebensfreudigkeit ihres eigenen Substrates zu ersticken, bildet die Gestalt Hamlets, die gleichsam mit genialer Prophetengabe schon an der Schwelle unserer Vollkultur der groſse Britte aufgerichtet hat. In ihr finden wir jenes Überwuchern des Intellektes, jenes fortgesetzte Berechnen aller Möglichkeiten, jene Qual der Willkür, jene Weite des Gesichtskreises in so extremem Maſse entwickelt, daſs sie sich selbst verzehrt. Typisch für diese Dinge ist die Lebensführung so mancher groſser Männer, weil sich in ihnen das Wesen der Vollkultur in gesteigertem Maſse ausprägt. Die abstrakte Vernünftigkeit der Vollkultur beobachten wir am stärksten bei jenen groſsen Geistern, deren Leben ganz in ewigen Zwecken aufgeht und für die daher alle irdischen Güter nur als Mittel in Betracht kommen und in deren der Ewigkeit zugewandtem Geist für die Behaglichkeit und das Sinnenglück kein Raum ist. Schon aus ökonomischen Gründen haben die starken Affekte bei ihnen keinen Raum: sind sie leidenschaftslos, kennen das Glück der Liebe und Ehe

[1] Scherer, Zur Geschichte der deutschen Sprache S. XII.

[2] Vielleicht die schönste dichterische Darstellung dieser vergeistigten Stimmung, die die Welt liebend umfaſst, zugleich aber sich über die irdischen Dinge hinausgewachsen fühlt, findet sich in Byrons Don Juan XV, 43—47.

wenig oder gar nicht. Ihr Leben ist nach gewöhnlichen irdischen Begriffen so arm an Glück, dafs ein anderer Sterblicher es kaum ertragen könnte.

Die typische Stimmung der Vollkultur ist daher die Resignation. Der moderne Mensch trägt das Leben, wie Christus die Dornenkrone, Spinoza die Einsamkeit trug, mit dem Bewufstsein zugleich des objektiven Wertes und des subjektiven Ungenügens unseres Lebens, mit dem Bewufstsein zugleich der Hoheit seiner objektiven Güter und der Gebrechlichkeit ihrer individuellen Träger. Nur bisweilen wird diese gedämpfte Resignation unterbrochen durch eine Nachwirkung früherer Zustände, wo an Stelle jener gleichbleibenden Temperatur, die an die Klarheit und Kälte einer Winterlandschaft gemahnt, das Leben von starken Affekten beherrscht wurde. In unserem Haupte herrscht der nüchterne Rationalismus der Vollkultur, in unserem Herzen ihr strenges Gebot der Selbstbezähmung, und nur wie ein wilder Schoss wuchert daneben im tiefen Dunkel, dem Tageslicht entrückt, die namenlose unbestimmte Sehnsucht der Romantik. Nur in den seltenen Stunden, wo aller Lärm der Arbeit verstummt, erfüllt unser Herz der betäubende Duft der blauen Blume, und die Gestalten seiner heimlichen Sehnsucht treten dann heraus aus dem verschwiegenen Raum, in den die Unerbittlichkeit des Lebens sie eingesargt hat, und erfüllen den Geist mit einer Sehnsucht, die nie gestillt wird.

Ein tragisches Schicksal ist so dem armen Menschengeschlecht bereitet. Vom Standpunkt der Gesamtheit und der Kulturinteressen aus macht sich erst im Bereich der Vollkultur die Menschheit auf der Erde wahrhaft heimisch: die Erde, die für die Naturvölker ein Tummelplatz unbekannter und finsterer Geister ist, in deren Hände der Mensch widerstandslos gegeben ist, der unbegreiflich warum in diese fremde und feindselige Welt geraten ist, verwandelt erst die Vollkultur in ein grofses Arbeitsfeld für den Menschen, dessen Aufgabe es nun ist, sie mit seinem Geist zu durchdringen und sich eine Heimstätte auf ihr zu schaffen. Vom Standpunkt des Individuums und des individuellen Gefühls aber kehrt sich das ganze Verhältnis immer mehr um: der Begriff der Heimat schwindet aus dem Gefühlsleben immer mehr, weil er jenes Einwurzeln, jenes Verwachsen des Individuums mit seiner ganzen Umgebung voraussetzt, das mit der Zurückdrängung des Unwillkürlichen in dem Mafse schwindet, in dem die wachsende Rationalisierung der Lebensführung die Beziehung des Individuums zu seiner Umgebung dem allgemeinen Dualismus von Mittel und Zweck unterstellt. Je mehr die Kultur die Erde zu einer

Heimat für die Gesamtheit umwandelt, desto heimatloser fühlt sich das Herz des Einzelnen auf ihr und wendet voll Sehnsucht seine Gedanken suchend einer anderen, unirdischen Heimat zu. Aber zugleich vertrocknet das religiöse Leben und die Glut des Idealismus, die diese Sehnsucht zu befriedigen vermöchten.

Die Folge dieses Ungenügens ist die Sehnsucht nach der Natur, den Begriff Natur dabei als Gegensatz zu dem Begriff der Kultur gefaſst. Natur bedeutet in diesem Zusammenhange, was der willkürlichen Bewuſstseinsvorgänge und überhaupt der Willkür entbehrt, was zwecklos und notwendig ist, keiner Berechnung unterliegt und nicht anders sein kann wie es ist. In diesem Sinne tritt uns die Natur bereits im Bereiche des menschlichen Lebens entgegen. Der Zauber der Kindheit, die Anziehungskraft der Kinderwelt beruht darauf, daſs sie in diesem Sinne Natur sind, ebenso die Anziehungskraft des weiblichen Wesens und des Genies, das auf der Höhe der Vollkultur sich den Vorzug gewahrt hat sein eigener Gesetzgeber zu sein und von innen heraus im Gegensatz zu der willkürlichen Berechnung sich zu bestimmen. Die Anziehungskraft alles Erotischen gehört ebenfalls hierher, ebenso wie jenes „Schlammbad der Barbarei“, das Jean Paul für das Studentenleben als so heilsam gepriesen hat.

Im Bereiche der Kunst ist es ebenfalls die Natur, die die stärkste Anziehungskraft ausübt. Hierin wurzelt die Anziehungskraft der Tragödie, die uns die Stärke der elementaren Leidenschaften vorführt. Hierin liegt es, daſs die Dichtung so oft den Kampf der starken und selbstsüchtigen Natur mit der Sitte verherrlicht hat. Gehoben wird diese Wirkung durch den Kontrast. Die Gestalt Mignons wirkt doppelt ergreifend, weil sie in eine nur auf der Oberfläche und im Konventionellen lebende Gesellschaft gestellt ist, sie wirkt hier in der That „wie ein Regenbogen in den Straſsen Londons“.

Daſs die Natur im eigentlichen Sinne ebenfalls einen Gegenstand der Sehnsucht der Vollkultur bildet, bedarf keines Wortes mehr, seit wir durch die Arbeiten Bieses darüber unterrichtet sind, daſs auch schon die alte Welt wie die Neuzeit vor dem vorigen Jahrhundert ein ausgeprägtes Naturgefühl, allerdings gemäſs der gröſseren Jugendlichkeit der damaligen Vollkultur in geringerem Maſse als die letzten beiden Jahrhunderte, besaſs. Ebenso bekannt ist, daſs auch die Darstellung der Naturvölker mit ihrer vielfach an die Natur erinnernden Einfachheit zu allen Zeiten ein reges Interesse innerhalb der Vollkultur erweckt hat. Denn schon die Griechen besaſsen wenigstens in der späteren Zeit eine ausgedehnte ethnographische Romanlitteratur.

Siebentes Kapitel.

Die Gebrochenheit der Vollkultur.

> Die Geschichte des menschlichen Geistes ist nur als Tragödie zu schreiben. Das unermefsliche Verlangen neuer Bildungen, das grofse Streben —, der geringe Erfolg Selbst bei den Gröfsten ist brückenlose Kluft zwischen Gesetz und That.
>
> Eugen Kühnemann, Herders Leben S. 378.

I. Übersicht.

Unsere bisherigen Erörterungen über die Vollkultur haben sich wiederholt mit Erscheinungen beschäftigt, in denen sich eine eigentümliche Zwiespältigkeit der Vollkultur ausspricht. Die Betrachtung ihres individuellen Substrates zeigte uns eine Art Selbstvernichtung der Vollkultur, gemäfs deren sie dieses Substrat fortgesetzt verbraucht und gleichsam verzehrt. In der Stimmung des Kulturmenschen gewahrten wir ähnlich einen eigentümlichen Zwiespalt zwischen dem Bewufstsein der objektiven Werte der Vollkultur und ihrem individuellen Ungenügen: mögen die objektiven Güter unserer Kultur sich immer glanzvoller entfalten — die arme Kreatur seufzt immer mehr unter der Last, die diese Kultur ihr auf die Schultern legt. Von der objektiven Seite drängte sich uns bei der Betrachtung des Dualismus der Vollkultur derselbe Zwiespalt auf zwischen der Schwäche und Gebrechlichkeit ihrer individuellen Träger und der Hoheit ihrer objektiven Güter[1]. Die durch diese Eindrücke erweckten Gedanken lassen sich noch einen Schritt weiter führen. In gewissen Thatsachen spricht es sich aus, dafs sich das Wesen der Vollkultur überhaupt nicht frei und ungehemmt entfaltet, dafs ihre Erscheinung stets mit

[1] S. oben Kap. V, Abschnitt 4b und Kap. VI, Abschnitt 3 und 4.

dem Merkmal der Gebrochenheit behaftet ist. Wir wollen diese Thatsachen jetzt näher betrachten.

Ihr letzter Grund liegt in der allgemeinen Enge und Beschränktheit des menschlichen Bewufstseins. Zunächst drängt sich uns hier das Unvermögen auf, die Sphäre des Unwillkürlichen soweit zurückzudrängen, wie es für die volle Entfaltung des Wesens der Vollkultur erforderlich ist. Dazu kommen die unverhältnismäfsig hohen Ansprüche, die die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse auch auf der Stufe der Vollkultur an die Gesellschaft stellt, und die teils positiv, teils negativ der Pflege der letzten geistigen Güter den erheblichsten Abbruch thun. Die hier in Betracht kommenden Thatsachen subsumieren wir unter den Begriff der Hemmung (Vierter Abschnitt). Vermöge des eigentümlichen Verhältnisses zwischen den beiden Sphären des Unwillkürlichen und des Willkürlichen, welches zugleich ein Verhältnis des Gegensatzes und ein solches der Verwandtschaft und Ergänzungsbedürftigkeit ist, ist aber eine zu weit gehende Zurückdrängung des Unwillkürlichen ebenfalls von verhängnisvoller Wirkung. Die Hemmung, welche die Lebendigkeit des religiösen Lebens durch die zunehmende Rationalisierung und Vergeistigung des Lebens erfährt, deutet darauf hin, dafs eine in diesem Sinne reine und ausschliefsliche Vollkultur zuletzt sich selbst verzehrt, so wie die grelle Sonnenglut die Vegetation wohl anfangs fördert, schliefslich aber zerstört. In dem Wesen der semitischen Rasse liegt ein rationalistischer und spiritualistischer Zug, der ihre Erhebung zur Vollkultur in dem in Rede stehenden radikalen Sinne einigermafsen begünstigte, der uns aber insbesondere bei dem jüdischen Volke den Eindruck erweckt, als sei sein Geist durch seine eigene Flamme zuletzt ausgedörrt worden. Auch wo diese Gefahr der Überstürzung vermieden wird, macht sich innerhalb des eigentlichen gesunden Wesens der Vollkultur die Einseitigkeit des menschlichen Geistes abermals bemerkbar, indem sich ihre verschiedenen Seiten nicht harmonisch neben einander zu entfalten vermögen, vielmehr in eine Art Kampf mit einander geraten. Wir wollen die hier in Betracht kommenden Erscheinungen Antagonismen nennen, während wir die Erscheinungen der Überstürzung als Reduktionen bezeichnen. Die letzteren gehören naturgemäfs dem Gebiet des Unwillkürlichen an; vorzüglich gehört hierhin die Zurückdrängung des religiösen und des ästhetischen Elementes sowie der Phantasie und der ungebrochnen Willensstärke. Da diese Dinge jedoch für das Gedeihen der Vollkultur von ebenso fundamentaler Wichtigkeit sind wie die sie verdrängenden Erscheinungen aus dem Gebiet der Willkür, und da andererseits ihre Verdrängung

immer nur partiell ist, so lassen sich diese Reduktionen in der Sache nicht von den Antagonismen trennen und wir werden demgemäſs beide Gruppen von Thatsachen gemeinsam erörtern (Dritter Abschnitt).

Wir rühren hier an Dinge, die mit den letzten Interessen der Menschheit eng zusammenhängen. Es ist die Einsicht in die unvermeidliche Gebrochenheit aller höheren geistigen Bestrebungen, in das Unvermeidliche ihres tragischen Loses, die sich vor uns eröffnet — eine Einsicht, der sich der Mensch nur zögernd und widerstrebend erschlieſst, wie denn auch die philosophischen Systeme der Neuzeit, wie sogleich zu erwähnen sein wird, sich von ihr wenig beeinfluſst zeigen. Der Genius, der die Menschheit auf ihrer Bahn begleitet, schreitet durch die Jahrhunderte mit erhobener Fackel, aber mit verhülltem Antlitz, denn er darf das Ziel nicht sehen. Auch hier gilt des Dichters Wort: Nur der Irrtum ist das Leben und das Wissen ist der Tod. Sähen wir mit voller Klarheit alle die inneren Widersprüche und Schwierigkeiten, die Unmöglichkeit einer befriedigenden Lösung, erfaſsten wir die volle Tragweite der Thatsache, daſs alle Vollkultur nicht nur schafft, sondern auch zerstört, daſs eine reine Entfaltung ihres Wesens überhaupt unmöglich, daſs wir stets als Zwitterwesen zwischen Dunkel und Licht, der Sphinx gleich, halb Tier, stumm im höheren Sinne und doch voll Verlangen, zu schweben und zu schmachten verurteilt sind — wer von uns fände den Mut, die Hände zum folgenden Tagewerke zu erheben? Unter den Dichtern spiegelt das Zwiespältige der Vollkultur, die unentwirrbare Durchdringung ihres naturalistischen und ihres idealistischen Elementes, vielleicht am groſsartigsten Shakespeare wieder, der die Erhabenheit der Leidenschaft neben das Schellen der Narrenkappe stellt, die Hoheit des sittlichen Gebotes und seine innere beglückende Kraft ebenso kennt wie seine äuſsere Ohnmacht. Der Dichter, der unergründlich und widerspruchsvoll wie die Natur ist, stellt diese Zwiespältigkeit einfach dar. Die analytische Betrachtung aber zergliedert sie nicht bloſs, sondern sucht auch nach einem abschlieſsenden Wort. In diesem Sinne wollen wir im letzten Abschnitt die metaphysische Deutung der in Rede stehenden Thatsachen einer kritischen Prüfung nach der Seite ihrer Motive hin vom psychologischen Standpunkt aus unterziehen. Die Philosophie der Neuzeit neigt vorwiegend zu einem monistischen Abschluſs des Weltbildes, sei es nach der naturalistischen, sei es nach der idealistischen Seite; es erscheint aber fraglich, ob ein solcher Abschluſs den in Rede stehenden Thatsachen gerecht wird.

Ehe wir uns jedoch unserer eigentlichen Betrachtung zuwenden, wollen wir im nächsten Abschnitte einige Thatsachen beleuchten, die

für die Zwiespältigkeit der Vollkultur eine gewissermafsen symptomatische Bedeutung besitzen. Es sind ihrer zwei: die Stellung des Individuums im Kulturprozefs und die Erscheinungen der Überkultur.

2. Symptomatische Thatsachen.

a. Die Bedeutung des Individuums.

Wir haben bereits bei einer früheren Gelegenheit das einzelne Individuum als Substrat der Vollkultur bezeichnet[1] und schon durch diesen Ausdruck uns zu der Anschauung bekannt, dafs der Einzelne gegenüber den grofsen Aufgaben und Leistungen einer Kultur als etwas Zufälliges und Minderwertiges erscheint. Da unsere Betrachtung nur beschreibender, nicht normativer Art ist, da sie mit anderen Worten nur den Thatsachen, nicht den Werten gilt, so können wir die Bedenken des Gemütes, die sich gegen eine solche Herabsetzung des Individuums erheben[2], an dieser Stelle auf sich beruhen lassen. In rein thatsächlicher oder psychologischer Hinsicht aber ist jene Überschätzung des Individuums, die uns von dem Individualismus der Aufklärung her noch überall unbewufst im Blute steckt, heute gerichtet. Niemand kann bestreiten, dafs den Aufgaben und Kulturgütern der Gesamtheit gegenüber der Durchschnittsmensch eine verschwindend unerhebliche und selbst der gröfste Geist eine recht bescheidene Rolle spielt.

Diese Thatsache läfst sich mit anderen Worten auch dahin formulieren, dafs die objektiven Güter der Kultur und ihre individuellen Träger, dafs Zweck und Mittel in der Vollkultur gleichsam in einem unangemessenen Verhältnis zu einander stehen. Und zwar bezieht sich diese Unangemessenheit sowohl auf die zeitliche und räumliche wie die dynamische Seite der Sache; denn in allen diesen Beziehungen erweist sich das Individuum als schwach und beschränkt. Erinnern wir uns ferner unserer früheren Erörterung über den Dualismus der Vollkultur, so können wir diese Unangemessenheit sogleich auch auf die qualitative Seite der Sache ausdehnen; denn wir sahen dort, wie die objektiven Kulturgüter gleichsam in einer Höhe liegen, an die das Individuum von Haus aus und seiner Durchschnittsnatur nach nicht hinanreicht, zu der es sich vielmehr

[1] Oben S. 306.

[2] Besonders nachdrücklich und systematisch betont von Eucken, Die Einheit des geistigen Lebens 1888. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt 1896.

nur ausnahmsweise bei besonders günstigen Konstellationen, welche es vorübergehend gewissermaſsen über sein eigenes Niveau hinausheben, momentan erhebt[1].

Dürfen wir diese Thatsachen der Unangemessenheit bereits als symptomatisch für die innere Zwiespältigkeit und Gebrochenheit der Vollkultur ansprechen, so können wir ihnen sofort noch einige weitere anreihen. Zunächst den Unterschied zwischen dem subjektiven und dem objektiven Gehalt der Kultur, die subjektive Minderwertigkeit der Gesinnung. Schon bei den Naturvölkern sehen wir die subjektive Reinheit der Gesinnung weit hinter der Höhe der objektiven, durch den Druck der öffentlichen Meinung, der religiösen Gebote und der Sitte erzwungenen Leistungen zurückbleiben[2]. Innerhalb der Vollkultur besteht ein ähnlicher Gegensatz zwischen einer rationalen und einer irrationalen Begründung der socialen Leistungen[3]. Teils Illusionen, teils egoistische Antriebe sind die Beweggründe vieler Leistungen von socialem Nutzen. Vor einem Herzensrichter, der nur auf die innere Gesinnung sieht, würde daher das Gebäude unserer Vollkultur als aus Trug und Blendwerk geschaffen erscheinen.

Es hängt dies zusammen mit den Schwierigkeiten, welche dem Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit anhaften und die als weitere Symptome der in Rede stehenden Zwiespältigkeit hier in Betracht kommen. Psychologisch betrachtet erscheint der Einzelne ja stets als ein Doppelwesen, einerseits als ein selbständiges Wesen mit rein persönlichen Interessen und Absichten und andererseits zugleich als ein Mittel, welches sich den Aufgaben der Gesamtheit dienend einfügt. Das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Seiten seines Wesens erscheint nun fortwährend durch Übergriffe von beiden Seiten her gestört. Das Individuum neigt naturgemäſs zur Überschätzung der Bedeutung seiner individuellen Seite. Für den Durchschnittsmenschen ist vieles, was zu seinen rein persönlichen Angelegenheiten gehört, unendlich wichtiger als der Teil seiner Thätigkeit, den er notgedrungen socialen Zwecken widmet. Und selbst der reinste Geist vermag die Sorge für manche Dinge von lediglich persönlicher Bedeutung, insbesondere für die körperliche und sinnliche Seite seines Wesens, nicht so weit zurückzudrängen, wie es die Forderung einer streng einheitlichen Lebensführung nach rein sittlichen Gesichtspunkten

[1] S. oben Kapitel VI, Abschnitt 3, S. 435.

[2] Siehe oben S. 280.

[3] S. 414.

verlangen würde. Andererseits schenkt die Gesellschaft mit entgegengesetzter Einseitigkeit fast nur der socialen Seite des Einzelnen Beachtung. Bei der Doppelnatur des Menschen ist gerade für seine volle Mitarbeit an den Aufgaben der Gesamtheit die ungehemmte Entfaltung seiner Persönlichkeit erforderlich. Die Gesellschaft aber, die in ihrer Kurzsichtigkeit möglichst geradlinig auf ihr Ziel losgeht, sucht jeden Einzelnen, indem sie ihn von allen Seiten ihren socialisierenden Einflüssen unterwirft, in feste Formen und Geleise einzuengen, welche seine Eigenartigkeit ertöten. Gelänge dies nivellierende Bemühen jemals vollständig, so würde die menschliche Gesellschaft einer individualitätslosen Ameisengesellschaft gleichen, und zwar nicht bloſs psychologisch, sondern auch ihrer inneren Wertlosigkeit nach.

b. Die Erscheinungen der Überkultur.

Wenden wir uns jetzt von dem Substrat der Vollkultur zu dessen Schöpfungen, den kulturellen Erzeugnissen und Institutionen, so gewahren wir auch hier eine Reihe für die Zwiespältigkeit der Vollkultur symptomatischer Erscheinungen, die wir unter den Begriff der Überkultur subsumieren können. Wir erinnern zunächst an die allgemeine Thatsache der Stetigkeit, welche um alles geistige Leben von den untersten Tierarten bis zu den höchsten Kulturvölkern ein Band des Zusammenhanges schlingt. Überall gewahren wir denselben Unterschied zwischen der inneren und der äuſseren Seite der Erscheinungen des geistigen Lebens, zwischen den gewollten und den thatsächlichen Effekten der Willensvorgänge, vermöge deren überall das Einzelwesen, indem es subjektiv seine eigenen Zwecke verfolgt, in den Dienst einer groſsen Entwicklungsreihe tritt. Das gilt für die Tierwelt, im wesentlichen auch für die Naturvölker und teilweise auch noch für die Vollkulturvölker. Nur tritt bei den letzteren gemäſs der Steigerung des intellektuellen und sittlichen Lebens zugleich ein freiwilliges und bewuſstes Mitarbeiten an der objektiven Entwicklung ein. Die darauf gerichteten Vorgänge gliedern sich dabei nach dem Gegensatz von Mittel und Zweck. Das Reich der Zwecke ist rein sittlicher und geistiger Natur, das Reich der Mittel aber besteht aus allen wirtschaftlichen, socialen und rein geistigen Institutionen und Erzeugnissen. Besteht nun das Wesen der Vollkultur darin, überall zwischen den Mitteln für rein geistige Zwecke und diesen selbst zu unterscheiden, so werden wir von Überkultur demgemäſs da reden können, wo die Hilfsmittel nicht mehr jene Zwecke fördern, sondern hemmen. Eine solche Hemmung läſst sich im wesentlichen nach

drei verschiedenen Richtungen hin verfolgen. Erstens tritt uns vielfach eine Aufhebung oder Einschränkung jener Selbstregulierungen entgegen, welche in der Natur bekanntlich eine so große Rolle spielen. Sie erfolgt im einzelnen pflanzlichen und tierischen Körper auf rein physiologischem Wege ohne Mitwirkung des Bewußtseins. Im Leben der Völker erfolgt sie vermöge unwillkürlicher individueller geistiger Vorgänge, welche die Interessen des Einzelnen und der Gesamtheit oft besser wahrnehmen und fördern, als die umfassendsten Berechnungen und willkürlichen Willensakte vermöchten. Solche Aufgaben wie die, das Einkommen des Einzelnen den Ansprüchen seines Standes anzupassen, das Angebot an Gütern und Menschenkraft in den einzelnen Zweigen der Volkswirtschaft der Nachfrage anzupassen, sehen wir durchweg durch eine Selbstregulierung gelöst, während der klügste Staatsmann unfähig wäre, diese Lösung durch seine Intelligenz bei Aufhebung der Selbstregulierung zu finden[1]. Nun hebt aber die Vollkultur, indem sie fortwährend Gebiete aus dem Bereiche des unwillkürlichen geistigen Geschehens in das der Willkür erhebt, diese Selbstregulierungen zum Teil auf. Als Beispiel führen wir die Verminderung an, welche die natürliche Auslese bei unserem Geschlecht dadurch erfahren hat, daß manche in ihrem Sinne wirkende Faktoren allmählich durch andere verdrängt sind, die der berechnenden Willkür des Individuums entspringend nicht mehr in jenem Sinne, teilweise sogar im entgegengesetzten, wirken. Mißgestalten kommen z. B. bei den Naturvölkern so selten vor, weil ihre Träger entweder meist früh sterben oder keine Frau finden[2]; und die häufigen Kriege wirken bei ihnen meist als wohlthätige Regulatoren, die wirklich die untüchtigen Bestandteile hinwegraffen — zwei Faktoren, die beide auf unserer Kulturstufe nur noch teilweise oder gar nicht wirksam sind. Ebenso ist der Einfluß, den dort die Schönheit auf die Verheiratung und dadurch auf die Erhöhung des Rassenniveaus ausübt, bei uns durch andere Gesichtspunkte sehr zurückgedrängt. Umgekehrt erhöhen bei uns die Aussicht auf Verehelichung zum Teil geradezu Eigenschaften, die dem Wohle der Gesamtheit feindlich sind, wie bei reichen Mädchen früher Tod der Eltern und geringe Fruchtbarkeit in der Familie[3].

Zwei Umstände befördern vorzüglich die Aufhebung der Selbstregulierungen:, erstens die wachsende Ausbildung fester Formen im

[1] Wundt, Ethik, 2. Aufl. S. 166.

[2] Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe S. 276.

[3] Vgl. über diesen vielerörterten Gegenstand z. B.: Lapouge, Revue d'Anthropologie 16, 519—550. Alfred Ploetz, Die Tüchtigkeit unserer Rasse S. 150—200.

öffentlichen Leben an Stelle der Herrschaft der individuellen Anpassung und der Gewohnheit; und zweitens die wachsende Kompliziertheit der Verhältnisse, welche dem Einzelnen den Überblick und die Anpassung an sie erschwert. In ersterer Beziehung sei hier nur an jene Verknöcherung des Rechts erinnert, die überall eintreten mufs, wo das einfache Gewohnheitsrecht durch ein geschriebenes und fixiertes Recht ersetzt wird. Denn ein solches ist naturgemäfs zu schwerfällig, um nicht hinter der Entwicklung der Verhältnisse und dem lebendigen inneren Rechtsgefühl nachzuhinken; seine Anpassungsfähigkeit ist zu gering, um mit jenen Entwicklungen gleichen Schritt zu halten. Hinsichtlich des zweiten Punktes sei hier nur an die zunehmenden Krisen auf dem Gebiete der Weltwirtschaft erinnert, welche vorwiegend der Unmöglichkeit eines völligen Überblickes über die Verhältnisse entspringen.

Der zweite Fall der Überkultur tritt da ein, wo die in Rede stehenden Mittel in Zwecke verwandelt werden. Dieser Fall verwirklicht sich besonders auf wirthschaftlichem Gebiete, wenn eine zu rapide und einseitige Entwicklung der Technik die geistigen Güter der Kultur vor den materiellen zu sehr in den Hintergrund treten läfst. Wie heute in dieser Beziehung weite Kreise zu einer derartigen Klage über die Verwechslung von Mittel und Zweck Anlafs geben, brauchen wir nicht erst zu erörtern. Der dritte Fall der Überkultur herrscht da, wo die Gebiete des sittlichen Lebens mit sich selber in Widerspruch geraten, wo einzelne Erscheinungen schliefslich den letzten Zielen der Entwicklung widersprechen, gleichwohl aber nicht ohne den Rückfall in die Barbarei tieferer Stufen aufgehoben werden können. Auf dem sittlichen Gebiete im engeren Sinne gilt dies besonders hinsichtlich der Herrschaft des Humanitätsgedankens. Dafs z. B. eine allzu humane Behandlung gewisse Verbrechen nicht vermindert, sondern zu ihnen anlockt, ist kaum ernsthaft zu bestreiten. Ferner sei hier an den tragischen Beruf des Arztes erinnert, der durch die künstliche Erhaltung Schwacher und Gebrechlicher und die Beihilfe, die er ihnen indirekt zur Fortpflanzung gewährt, statt zu einer Veredlung zu einer Entartung der Rasse beiträgt. Schon Darwin hat die Befürchtung ausgesprochen, dafs die menschliche Gesellschaft auch gegenwärtig und noch auf lange künftige Zeiten hin des Hilfsmittels der natürlichen Auslese, der Ausstofsung der untauglichen Elemente, nicht werde entraten können, um sich ihre Tüchtigkeit zu wahren und zu steigern[1]. Es verwickelt das menschliche

[1] Alfred Ploetz, Die Tüchtigkeit unserer Rasse S. 188—208.

Streben in den traurigsten Konflikt mit sich selbst, dafs so viele humane Bemühungen ebenso nachteilig für die Gesamtheit wie aus sittlicher Fürsorge für den Einzelnen geboten erscheinen. In der That kommt, wie man treffend bemerkt hat, jede Fürsorge für die künstliche Aufziehung, Erhaltung und Fortpflanzung gebrechlicher und untüchtiger Elemente nicht dem Niveau der Gesamtheit, sondern nur seiner tiefsten Schicht zu gut. — Derselbe Widerspruch tritt uns auf dem Gebiete der Bildung entgegen, in dem lähmenden Einflufs, den eine allzulange geschichtliche Vergangenheit auf die Freiheit der lebenden Generationen ausübt, die sich durch immer längere Ketten gebunden fühlen. Eine Seite der menschlichen Bildung besteht gewifs in der Aneignung der Ergebnisse des bisherigen Kulturprozesses, wenigstens nach seinen Hauptzügen. Je gröfser aber der anzueignende Stoff, desto schwerer seine Verarbeitung, desto unmöglicher, bei dieser Aneignung noch die volle Frische der Persönlichkeit zu wahren. Je mehr gelernt wird, desto oberflächlicher; je zahlreicher und mannigfacher die Eindrücke, desto stumpfer der Geist; je verschiedener und zahlreicher die Kulturkreise, aus denen wir unsere Bildung schöpfen, desto schwerer ist die Einheitlichkeit der Welt- und Lebensanschauung und des Stiles zu wahren. Das sind bekannte Gefahren, die neuerdings oft genug beklagt sind; aber die Klagen sind machtlos, da es sich hier um eine Schwierigkeit handelt, die im Wesen der Vollkultur liegt.

Wir sehen also, der ganze Kulturapparat, den die Menschheit teils mit, teils ohne Berechnung erschaffen hat, und der als Mittel für die Verwirklichung der Ideale der Vollkultur zu dienen bestimmt ist, erweist sich als so äufserst schwer zu handhaben, dafs Übelstände und gleichsam Fehler nicht zu vermeiden sind. Das Heer der Mittel, das die Gesamtheit in der Gestalt der technischen und socialen Einrichtungen und der rein geistigen Güter sich schafft, wächst ihrem ursprünglichen Herrn schliefslich gleichsam über den Kopf und gleicht so jenen Geistern, die der Lehrling wohl rufen aber nicht mehr bannen kann.

3. Die Antagonismen und Reduktionen der Vollkultur.

a. Allgemeines.

Die Schattenseiten unserer Kultur bestehen, wie wir oben sahen, teils in ihren Einseitigkeiten, teils in der Überstürzung, mit der das Gebiet des Unwillkürlichen über das wünschenswerte Mafs hinaus

zurückgedrängt wird. Da in dieser Zurückdrängung ebenfalls eine Einseitigkeit erblickt werden kann, während jene Einseitigkeiten andererseits meist in einer Zurückdrängung des Unwillkürlichen wurzeln, so erscheint die Abgrenzung beider Gruppen von Thatsachen zunächst einigermafsen unsicher und willkürlich. Gleichwohl handelt es sich in Wahrheit um zwei verschiedene, wenn auch im einzelnen vielfach ineinanderfliefsende Typen, nämlich einerseits um solche Erscheinungen, bei denen zwei Gruppen von Thatsachen, zwei Sinnesarten oder Denkweisen, zwei Richtungen der Kultur, die sich gegenseitig vermöge der Enge des menschlichen Geistes im allgemeinen ausschliefsen, sich gegenseitig den Platz streitig machen, andererseits um solche Erscheinungen, bei denen bestimmte Eigenschaften des geistigen Lebens, ohne einen bestimmten einzelnen Gegner zu haben, doch infolge der Veränderung des Gesammtzustandes sich immer mehr abschwächen und verlieren. Wir sprechen im ersteren Fall von Antagonismen, im letzteren von Reduktionen. In den meisten Fällen können wir als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal anführen, dafs im ersten Fall die beiden sich bekämpfenden Richtungen einigermafsen gleichwertig sind, während im zweiten jene zurücktretenden Eigenschaften zunächst wenigstens keinen wesenhaften Bestandteil der Vollkultur ausmachen, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, dafs sie indirekt, entsprechend dem tiefen Bedürfnis des menschlichen Bewufstseins, das stolze Fahrzeug der willkürlichen Bewufstseinsvorgänge mit einem verzögernden Ballast von unwillkürlichen Elementen zu beschweren, dennoch von grofser Bedeutung sind.

Zu den Antagonismen gehört erstens derjenige Widerstreit, der sich auf das Verhältnis des Menschen zur umgebenden, insbesondere körperlichen Welt und auf die Spiegelung dieses Verhältnisses im Bewufstsein bezieht. Unter sittlichen und technischen Gesichtspunkten erscheint die Körperwelt als eine Reihe von Mitteln für geistige Zwecke; vom Standpunkt des Gemütes und der Phantasie, die noch sehr stark unter den unbewufsten Nachwirkungen der naturmythologischen Denkweise steht, zumal da unsere Vollkultur noch verhältnismäfsig jung ist und der arischen Rasse von Haus aus eine starke Entwicklung der naturmythologischen Betrachtungsweise eigen ist — jedenfalls eine viel stärkere als der semitischen Rasse[1] —, erscheint sie als eine Reihe von Gebilden mit eigener Bedeutung. Wir sprechen demgemäfs von einem Antagonismus zwischen einer technisch-spiritualistischen und einer ästhetisch-mythologischen

[1] Vgl. oben S. 318.

Denkweise. Zweitens kommt derjenige Antagonismus in Betracht, der sich auf die intellektuelle Betrachtung der umgebenden Welt bezieht. Praktische und ethische Forderungen drängen dazu, den Gesichtspunkt des Zweckes in den Vordergrund treten zu lassen, während die wissenschaftliche Betrachtungsweise vorzüglich den Gesichtspunkt der Ursache betont. Es handelt sich hier also um den Antagonismus zwischen einer kausalen und einer teleologischen Denkweise. Drittens sprechen wir von einem Antagonismus zwischen dem Willkürlichen und dem Unwillkürlichen. Allerdings subsumieren wir im allgemeinen die Zurückdrängung des letzteren Typus von Bewufstseinsvorgängen unter den Begriff der Reduktionen; allein in mehreren Fällen nimmt sie die Form eines Widerstreites zwischen zwei Geistesrichtungen an, und der Wert des Verlorenen drängt sich zugleich so lebhaft auf, dafs wir von einem Antagonismus zu reden wohl berechtigt sind. Im übrigen sprechen wir hier von Reduktionen, und zwar begegnen uns diese in der Hauptsache auf vier Gebieten: auf dem ästhetischen und dem religiösen sowie im Bereich des Charakters und des Gemeinsinnes. Übrigens haben wir bereits früher in einem anderen Zusammenhange die hier in Betracht kommende Zurückdrängung des Unwillkürlichen und insbesondere auch einige ihrer schlimmen Seiten beleuchtet[1]. In letzterer Beziehung müssen wir hier noch die Frage berühren, ob jene Reduktionen wirklich keine wesenhaften Verluste für die Vollkultur darstellen. Bedenken wir, dafs die letzte Instanz für alle menschlichen Werte die sittliche ist, so glauben wir hinsichtlich der ersten beiden Reduktionen diese Frage verneinen zu können, während die Antwort den letzten beiden gegenüber zweifelhaft bleiben mufs. Denn wir haben es hier mit Vorgängen zu thun, die langsam wirken und deren zeitlicher Wirkungsraum über die Dauer verhältnismäfsig weniger Generationen hinausragt, und die moderne Vollkultur ist noch zu jung, um einen sicheren Schlufs auf ihre Widerstandsfähigkeit gegen die zerstörende Wirkung jener Reduktionen zu gestatten.

Ehe wir uns jetzt den einzelnen Erscheinungen zuwenden, wollen wir daran erinnern, dafs die in Rede stehenden Antagonismen zwar sachlicher Art sind, allein auch häufig einen persönlichen Charakter annehmen, indem ihre verschiedenen Seiten sich auf verschiedene Träger der Vollkultur, teils einzelne Individuen, teils ganze Völker, verteilen. So wird z. B. innerhalb der Religion der Gegensatz zwischen einer ästhetischen und einer spiritualistischen Denkweise

[1] Vgl. Kapitel VI, Abschnitt 3 S. 406—415.

durch das jüdische Volk, wenn wir einen Augenblick davon absehen, daſs es nicht auf der Stufe der Vollkultur steht, und das griechische Volk vertreten. Diese Verteilung verschiedener psychischer Neigungen und Fähigkeiten auf verschiedene Träger, über die sich auf einer höheren Stufe der Entwicklung die Synthese dieser verschiedenen Neigungen in einem Träger erhebt, ist eine im ganzen Bereiche des seelischen und schon des körperlichen Lebens weit verbreitete Erscheinung, der wir bereits im Tierreich begegnen. So verteilen sich die Eigenschaften der Geduld und der Ausdauer und des kriegerischen Mutes, wie wir schon früher sahen, auf die Gruppen der Wiederkäuer und der Raubtiere, um ihre Synthese in den Affen zu erfahren. Bei dem Menschengeschlecht finden wir innerhalb der Halbkultur eine bekannte Synthese in der Verbindung eines sedentären und eines nomadischen Elementes, wie sie uns bei fast allen Staaten der seſshaften Halbkultur entgegentritt, und bei der das sedentäre Element in erster Linie die bürgerlichen, das nomadische in erster Linie die kriegerischen Tugenden besitzt. Auch im individuellen Leben gewahren wir die Bedeutung der Synthese oft bei den führenden Geistern. In Spinoza vereinigen sich Mystik und Dialektik, Glaube und Verstand, in Plato, wie Emerson betont hat, Synthese und Analyse, Zergliederung und Zusammenfassung, abendländischer und morgenländischer Geist, und Kant zeigte schon in seiner Naturgeschichte des Himmels dieselbe Fähigkeit, die kausale und teleologische Betrachtungsweise von einem höheren Standpunkt aus zu versöhnen, die ihn später einen neuen Frieden zwischen dem Wissen und dem Glauben stiften lieſs.

b. Die ästhetisch-mythologische und die technisch-spiritualistische Denkweise.

Der Dualismus von Mittel und Zweck beherrscht alles Leben der Vollkultur. Aber je nach der Art und Weise, wie er sich bethätigt, giebt er zu zwei ganz verschiedenen Typen im Bereiche der Vollkultur Anlaſs. Einerseits ist nämlich die Kette der Zwecke im Leben eine endlose, derart, daſs in der Regel jeder erreichte Zweck wieder als ein Mittel für weitere Zwecke betrachtet werden kann; andererseits wird vermöge der Enge und Begrenztheit des menschlichen Bewuſstseins jedes einzelne Mittel, dessen Realisierung einen gröſseren Aufwand psychischer Energie in Anspruch nimmt, leicht vorübergehend ebenfalls in die Beleuchtung eines Zweckes gerückt. Mit anderen Worten, der Unterschied zwischen Mittel und Zweck ist ein relativer. Je nachdem nun das Bewuſstsein die Dinge vorwiegend unter dem

Gesichtspunkte von Mitteln oder vorwiegend unter dem Gesichtspunkte von Zwecken betrachtet, unterscheiden wir eine technisch-spiritualistische und eine ästhetisch-mythologische Denkweise.

Die letztere Denkweise schreibt den Dingen und Vorgängen der Welt, sowohl den körperlichen wie den geistigen, durchweg einen selbständigen Wert zu, derart dafs die Erscheinungen der Welt als freie und selbständige Wesen vorgestellt und gefühlt werden, jedes von eigener Bedeutung und daher auch auf eine selbständige Würdigung Anspruch erhebend. Mit dieser Denkweise verknüpft sich durchweg eine vorwiegend teleologische Betrachtung der Dinge, indem den als frei und selbständig empfundenen Dingen, die leicht in einer mehr oder weniger mythologischen Vorstellungsweise anthropomorph gedacht werden, eine gewisse Fähigkeit und Neigung nach Zwecken zu handeln bewufst oder unbewufst untergeschoben wird. Umgekehrt vermag diese Denkweise die Dinge schwer als Mittel für Zwecke zu betrachten, und so ist ihre geringe technische Leistungsfähigkeit ihre unvermeidliche Schattenseite.

Die technisch-spiritualistische Denkweise hingegen erblickt in der umgebenden Welt, und zwar sowohl in der körperlichen Welt wie auch in den einzelnen Individuen, ein Reich von Mitteln für geistige Zwecke, welche entweder praktischer, egoistischer oder höherer, idealer Natur sein können. Wenn bei den Naturvölkern gemäfs ihrer mythologischen Denkweise der erstere Typus durchweg überwiegt, so finden sich doch auch die Keime der technisch-spiritualistischen Denkweise bereits bei ihnen entwickelt, und zwar auf zwei Gebieten. Erstens ist es, wie schon öfter betont, die Welt der Werkzeuge und Geräte, bei denen sich ihre Bedeutung als blofse Mittel unwiderstehlich auch der mythologischen Denkweise aufdrängt; und alle technischen Leistungen der Naturvölker entspringen daher bereits einer Vorstufe der technisch-spiritualistischen Denkweise. Zweitens ist es der Handel, welcher in einer leicht verständlichen Weise, indem er in den Gegenständen des Handels nur Mittel zur Bereicherung erblickt, ebenfalls eine entsprechende Denkweise befördert. Schon die Erwägung, wie sehr auf allen Kulturstufen der Kaufmannsstand einer einseitig rationalistischen Denkweise huldigt, legt uns das Verständnis für diesen Faktor nahe.

Mit besonderem Nachdruck tritt uns der Gegensatz der beiden in Rede stehenden Auffassungen in der Betrachtung der Persönlichkeit entgegen. Die eine Denkweise schreibt der freien und vollen Persönlichkeit vorwiegend einen Selbstzweck zu, während die andere vorwiegend den Gesichtspunkt der Unterordnung unter

höhere sittliche Interessen betont. Während daher die eine Denkweise die volle harmonische Ausbildung der Persönlichkeit, die Verwirklichung des künstlerischen Ideals in ihr als das Höchste hinstellt, fordert die andere in erster Linie die Hingabe an die Interessen und Aufgaben des Berufes — ein Gegensatz, den Lotze treffend als den Gegensatz zwischen dem Idealismus der Persönlichkeit und dem Realismus der Arbeit bezeichnet hat[1]. Die Einrichtungen der modernen Kultur neigen sich vorwiegend der letzteren Auffassung zu, und leider führen sie uns jene Unterordnung des Individuums unter die Interessen der Gesamtheit nicht blofs in der sittlich erhabenen Gestalt des Berufes im engeren Sinne, welcher die volle Entfaltung der Persönlichkeit innerhalb des Kreises ihrer Aufgaben fordert, sondern auch in der ästhetisch wie sittlich unerfreulichen Erscheinung des Geschäftes, bei dem die Thätigkeit im allgemeinen ihre selbständige sittliche Bedeutung eingebüfst hat und lediglich als ein Mittel zum Erwerb erscheint, vor Augen. Hat der Beruf vor ihm den Vorzug der sittlichen Erhabenheit, so leidet die voll in einem Beruf aufgehende Persönlichkeit ästhetisch doch an einer gewissen Einseitigkeit. Das ästhetische Ideal der freien und harmonischen Persönlichkeit läfst sich nur im Rahmen einer ausgedehnten, individuellen Mufse befriedigen. Je geringer ihr Raum im modernen Leben geworden ist, desto geringer die Aussichten für die Verwirklichung jenes ästhetischen Ideals der Lebensführung, während umgekehrt im klassischen Altertum mit seiner ausgeprägten ästhetischen Richtung von einem Aristoteles die Mufse als die Krone des Lebens bezeichnet wurde.

Die beiden hier betrachteten Denkweisen sind von Haus aus einander so diametral entgegengesetzt, dafs man sich schwer vorstellen kann, sie hätten sich nebeneinander von Anfang an innerhalb desselben Volkes entwickeln können. Thatsächlich hat statt dessen auch hier die Methode der Synthese ihre Fruchtbarkeit bewiesen. Nicht blofs zwei einzelne Völker, sondern geradezu zwei verschiedene Rassen sind es, auf die sich ursprünglich die beiden Denkweisen verteilt haben, nämlich die arische und die semitische Rasse. Bei der arischen tritt uns ursprünglich die mythologische Denkweise mit einer schon auf die späteren höheren Kulturleistungen dieser Völker hinweisenden Lebendigkeit entgegen. Aber gerade wegen dieser Lebendigkeit waren auch die Schwierigkeiten sich von ihr zu befreien oder sie wenigstens soweit einzuschränken, dafs die entgegengesetzte Denkweise neben ihr Platz fand, besonders grofs.

[1] Lotze, Mikrokosmus. Sechstes Buch, drittes Kapitel.

Die semitische Rasse erscheint im Gegensatz dazu von Haus aus als Träger einer spiritualistischen Denkweise, die die Dinge nur als Mitttel für geistige Zwecke gelten läfst[1]. Insbesondere kommt für uns hier das jüdische Volk in Betracht. Seine Eigenarten sind oft gewürdigt. Spannkraft des Willens und ein hohes nationales Pathos sind ebenso hervorstechende Züge wie der Mangel einer selbstlosen Hingabe an die Erscheinungen und die Unfähigkeit im zwanglosen Spiel der Geisteskräfte sich in die Eigenart der Dinge zu vertiefen oder der Mangel an Geduld den Dingen ihre innersten Eigenschaften abzulauschen. Vorzüge und Fehler sind in dem jüdischen Volke in untrennbarer Weise verquickt. Die Denaturierung des Gottesbegriffes, die Ethisierung der Natur, die Durchbildung der Auffassung, dafs alle Dinge der Welt für den Menschen, der Mensch aber für die rein geistig gedachte Gottheit geschaffen sei, das sind Geistesthaten von einer solchen Bedeutung, wie sie sich gröfser in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit nie vollzogen haben. Freilich hat sich das jüdische Volk diesen Aufgaben so energisch und so einseitig gewidmet, dafs es für immer gezeichnet ist. Es war ein tragisches Geschick, welches an jene Vorzüge in schärfster Ausprägung auch ihre Schattenseiten, Hochmut, Mangel an harmonischer Menschlichkeit und an Sinn für plastische Kunst, knüpfte. Ferner lag gerade bei der schroffen Anspannung ihres Gottesbegriffes, bei seinem rein transcendenten und spiritualistischen Charakter die Gefahr eines Rückfalles, sobald eine Erstarrung des religiösen Lebens eintrat, besonders nahe. Sie hat sich bekanntlich später in der stärksten Weise vollzogen, indem die Religion zu einer Sache blofser Formeln und Äufserlichkeiten herabsank. Das sittliche und nationale Pathos im Volksbewufstsein schwand, ohne dafs in diesem so einseitig entwickelten Bewufstsein, das alle anderen Vorzüge und schönen Eigenschaften rücksichtslos zu Gunsten seiner spiritualistischen Denkweise geopfert hatte, andere Äquivalente an die Stelle jener verlorenen Vorzüge traten. In dem Materialismus und Mammonismus hat so das jüdische Volk den Tribut gezahlt für jene schroffe Einseitigkeit, in der wir heute dankbar seinen geschichtlichen Beruf erblicken.

Ebenso einseitig repräsentiert das römische Volk die spiritualistische Denkweise, nur freilich mehr nach der praktischen als nach der religiösen Seite. Aber selbst die römische Götterwelt bleibt davon nicht unberührt: „Die Römer konnten nur anerkennen und ehren,

[1] Vgl. die Erörterung der verschiedenen Rassenbegabung Kapitel V, Abschnitt 5, S. 316—320.

was einen Zweck hat; Götter, die ohne bestimmten Beruf sich selbst gelebt hätten, wären ihnen als Müſsiggänger erschienen" [1]. Im übrigen verweisen wir auf unsere früheren Betrachtungen [2].

Den schärfsten Gegensatz in all diesen Dingen bildet zu dem jüdischen und dem römischen das griechische Volk. Schon im Besitze der Vollkultur, seinen Charakter aber erst in jugendlicher Weichheit und Unbestimmtheit ausprägend, hat es die ästhetisch-mythologische Denkweise zu der höchsten Vollendung gebracht, die sie je erlebt hat. Eine Philosophie wie die Platos, die in so wunderbarer Weise den morgenländischen instinktiven Sinn für das Ganze mit dem abendländischen Geist der Kritik und der Zergliederung verknüpft, die Schöpfungen der griechischen Kunst und die Harmonie ihrer Lebensführung, deren Ideal überall die Muſse und die harmonische Persönlichkeit mit ihrer Vereinigung des Schönen und des Guten war, konnten nur auf einem Boden gedeihen, wo die Kraft der ästhetisch-mythologischen Denkweise noch nicht durch die Wirkung der technisch-spiritualistischen gekreuzt wurde. Auch das griechische Volk hat diesen Vorzug mit schweren Einseitigkeiten erkaufen müssen. Schwebte das jüdische Volk mit seiner Denkweise zu sehr im Äther des rein Geistigen, so vermochte umgekehrt die griechische Denkweise sich häufig nicht hinlänglich über die Dinge zu erheben. Namentlich auf technischem Gebiete erwiesen sich die Griechen unfähig zu einer energischen Durchführung jener Anschauung, welche in den Dingen nur Mittel für menschliche Zwecke erblickt, und ebenso litt ihre ganze Wissenschaft unter dem Überwuchern des mythologisch-ästhetischen Elementes, welches die seelenlose kausale Naturbetrachtung nicht aufkommen lieſs. Statt dessen wurde das Weltbild abgesehen von mythologischen Nachwirkungen vorwiegend von ästhetischen Gesichtspunkten bestimmt: in ihnen wurzelt der Begriff des Kosmos, der in ihrer Naturphilosophie eine so groſse Rolle spielt.

Die neuere Kultur hat sich im Gegensatz zu der griechischen aus der Synthese dieser beiden Denkweisen entwickelt. Wohl neigt das Mittelalter zu einer vorwiegend spiritualistischen Denkweise, aber es entwickelten sich zugleich in ihm die Keime einer sittlichen Vertiefung, welche der Neuzeit die Kraft lieferte zur Bewältigung der spröden Materie. So wie die Dialektik der mittelalterlichen Philosophie das Denken schärfte und es für die groſsen Leistungen

[1] Jhering, Geist des römischen Rechts. 4. Aufl. I, 322.
[2] Kapitel V, Abschnitt 6, S. 327.

der Neuzeit vorbereitete, so entwickelte jenes Zeitalter gleichzeitig die sittlichen Kräfte, welche ebenso nötig sind wie eine rege Phantasie für grofse wissenschaftliche Leistungen. Die wissenschaftlichen Leistungen der Renaissance, eines Leonardo und Galilei, beruhen auf einer engen Verknüpfung der Vorzüge der mythologischen und spiritualistischen Denkweise, nämlich auf dem regen Spiel der Phantasie, welche mit selbstlosem Interesse sich in die Dinge vertieft, und auf einer sittlichen Ausdauer, welche vor der langen und mühsamen Arbeit der Zergliederung der Erscheinungen nicht zurückschreckt.

Baut sich die Kultur der Neuzeit auf einer Synthese der beiden in Rede stehenden Denkrichtungen auf, so ist diese Synthese doch mehr im socialen als im individuellen Sinne zu verstehen; sie ist mehr objektiver als subjektiver Natur. Innerhalb der einzelnen Individuen treten beide Typen uns noch mit voller Schärfe vielfach entgegen, wenn sie auch durch eine Reihe von Übergängen miteinander verknüpft sind. So neigt das weibliche Geschlecht im allgemeinen ebenso sehr dem mythologischen Typus zu, wie das männliche dem spiritualistischen. Freilich treten auch innerhalb des letzteren noch beide Typen auf. Man denke an Heines Unterscheidung des daseinsfreudigen, in harmonischer Sinnlichkeit sich wiegenden Hellenen und des abstrakten, spiritualistischen Nazareners. Der Versuch einer körperlichen Symbolik beider Typen wird gerne an Shakespeares bekanntes Wort denken, dafs Magerkeit auf Unzufriedenheit hinweist, während recht beleibte Leute harmloserer Natur sind. In der That bildet die Hagerkeit gleichsam ein Symbol für eine Denkweise, welche auch den eignen Körper nur als ein Mittel für geistige Zwecke betrachtet und nichts Überflüssiges um seiner selbst willen an ihm duldet, während in der Fülle des wohlbeleibten Körpers sich gleichsam jene behagliche Sinnesweise symbolisiert, welche den Dingen ihre eigne Daseinsberechtigung gönnt.

Die beiden Typen befinden sich jedoch innerhalb unserer Kultur nicht im Gleichgewicht, sondern im allgemeinen hat sich die Wage immer mehr zu Gunsten des spiritualistischen Typus geneigt. Es hängt das eng mit der ganzen Entwicklung der Vollkultur zusammen, mit der starken Ausbildung des sittlichen Lebens und der Entwicklung der Technik, mit der immer schärferen Ausbildung des Dualismus von Mittel und Zweck, ohne den die erhöhte Fürsorge der Vollkultur nicht denkbar ist. Wie wenig z. B. sich in der Darstellung der Gedanken logisch strenge Gliederung und systematische Vollständigkeit mit frischer Ursprünglichkeit oder gar warmer Begeisterung verträgt, kann jeder an sich erfahren. Spähen wir demgemäfs in den Kreisen,

wo die Vollkultur ihr Wesen am schärfsten entfaltet, im Bereiche der höheren Berufsarten nach beiden Typen aus, so finden wir den spiritualistischen Typus durchaus vorwiegend. Gelehrte wie Männer des praktischen Lebens huldigen vorwiegend dieser Denkweise, und von den Künstlern sind es nur die naiven, die den ästhetisch-mythologischen Typus repräsentieren. Wir haben aber schon früher bei der Unterscheidung zwischen naiven und sentimentalen oder kritischen Künstlern gesehen, wie gering an Zahl der erstere Typus in der modernen Welt gegenüber dem letzteren ist[1]. Der kritische Künstler aber stellt die Dinge weniger um ihrer selbst willen und aus Liebe zu ihrem selbständigen Dasein dar, als um an der vorhandenen Welt Kritik zu üben oder ihr als Spiegel ein besseres ideales Leben gegenüberzustellen. Mit seinem Schaffen und Fühlen verträgt sich daher die mythologisch-ästhetische Denkweise nicht mehr. Wie charakteristisch dafür die enge Verbindung von Künstler und Denker, die in der modernen Kunst immer mehr um sich greift! Auch die moderne Programmmusik gehört hierher. Sind schon viele ihrer Schöpfungen häufig nur ein Mittel, um den Idealismus der Gesinnung in objektiver Weise auszuprägen, so bieten uns Gestalten wie Richard Wagner oder Ibsen charakteristische Typen für jene enge Verbindung von Künstler und Denker, bei der die naive unbefangene Freude an den Dingen, wie sie an und für sich sind, und die Neigung, sie um ihrer selbst willen darzustellen, vor der Absicht zurückgetreten ist, die eignen Ideale und Ideen in einen Stoff zu kleiden, der lediglich zu diesem Zweck ausgewählt ist.

Jenes Überwiegen des spiritualistischen Typus steht in engem Zusammenhange mit der regen Entwicklung der Naturwissenschaften und der auf sie gestützten Technik, welche die Neuzeit im Gegensatz zu dem klassischen Altertum mit seiner ästhetischen Geistesrichtung kennzeichnet. Den besten Beleg für den Widerstreit zwischen der naturwissenschaftlichen und der ästhetisch-mythologischen Denkweise liefert in der Neuzeit die Gestalt Goethes mit ihrem verunglückten Versuche einer naturwissenschaftlichen Thätigkeit. Stellt man Goethe neben Hermann von Helmholtz, so sieht man recht deutlich, wie sehr das ganze Leben der Gegenwart die analytische oder spiritualistische Denkweise bevorzugt. So verständlich uns Goethes Neigung ist den schönen Schein der Dinge sich nicht durch die analysierenden Bemühungen des Naturforschers, durch seine Experimente und seine zergliedernde Betrachtung zerstören zu lassen,

[1] Kapitel III, Abschnitt 12, S. 249.

so verständlich uns seine Abneigung gegen eine Denkweise ist, welche den natürlichen Zusammenhang der Dinge überall durch ihre Experimente aufhebt und durch einen künstlichen ersetzt, so sehr verkennt doch Goethe das ganze Wesen der Naturforschung, überhaupt das Wesen des modernen Geisteslebens, dessen Stärke und freilich auch dessen Einseitigkeit gerade in jener Kraft der Analyse wurzelt, die den natürlichen Zusammenhang der Dinge überall aufhebt zu Gunsten anderer, vom menschlichen Willen zur Förderung menschlicher Ziele geplanter und durchgeführter Verknüpfungen. Neben Goethe stellen wir hier die edle Gestalt Victor Hehns, eines ausgeprägten Vertreters des synthetischen Typus, dem bezeichnenderweise die zusammenfassende Kraft des begrifflichen Denkens zu sehr fehlte, um seine reiche Begabung ebenbürtig zum Ausdruck zu bringen.

Neben dem naturwissenschaftlichen Faktor ist vor allem die wachsende sittliche Vertiefung der Vollkultur bestimmend für den Sieg des spiritualistischen Typus. Wir erkennen das am besten an der schärfsten Formulierung, die dieser Spiritualismus innerhalb der neueren Philosophie bei Kant und Fichte gefunden hat. Für beide ist die Körperwelt lediglich ein Reich der Mittel, dem menschlichen Geiste fremd gegenüberstehend, nur ein unentbehrliches Substrat zur Entfaltung des sittlichen Lebens. Die spiritualistische Denkweise hat hier ihre höchste Würde erreicht, freilich eine Würde, vor der die Grazien fliehen. Die Einseitigkeit dieser Zuspitzung erhellt am besten aus der Persönlichkeit Kants und der abstrakten Vernünftigkeit seiner Lebensführung. Seine relativ stark entwickelte kulinarische Neigung erscheint als ein begreiflicher Rückschlag gegenüber der Unterdrückung der sinnlichen Seite im Menschen, die an irgend einer Stelle stets nach Befriedigung verlangt. Auch die edle keusche Gestalt Rankes können wir hier anreihen, der im geschichtlichen Leben als unbedingt wertvoll nur die Pflege der rein geistigen Kulturgüter gelten liefs und in der breiten Fülle der wirtschaftlich-politischen Bemühungen um die materiellen Dinge nur ein Reich des „Scheins“ erblickte.

Der Sieg der spiritualistischen Denkweise über die ästhetische bedeutet nicht blofs eine Einseitigkeit des modernen Lebens, sondern schliefslich eine Gefährdung des Wesens der Vollkultur überhaupt. Im Wesen dieser Denkweise liegt die immer zunehmende Beschränkung der Sphäre des Unwillkürlichen, die doch für die geistigen Güter der Vollkultur unentbehrlich ist. Gleich den Bakterien, deren Stoffwechselprodukte ihnen selbst schliefslich tödlich werden, droht so die Voll-

kultur an ihren eignen Erzeugnissen, namentlich an einer einseitigen Entwicklung der Sphäre des Willkürlichen, zu Grunde zu gehen. Denken wir an das tragische Los des jüdischen Volkes, dessen hochgespannter Spiritualismus zunächst das Los der Einseitigkeit zur Folge hatte und schliefslich aus dieser Einseitigkeit eine zunehmende Verarmung hervorgehen liefs. Es ist kein Zufall, dafs gerade in dem Gebiete, wo die spiritualistische Denkweise mit ihrer Härte und Einseitigkeit sich am meisten bemerklich macht, nämlich innerhalb der industriellen Welt, auch heute das jüdische Element eine besonders grofse Rolle spielt. Gemeinsam ist beiden, dem jüdischen Elemente wie der einseitigen Ausprägung des spiritualistischen Typus, eine zunehmende Zurückdrängung des Gemütes, eine Zurückdrängung der Fähigkeit und Neigung sich im interesselosen Spiel der Geisteskräfte in die Dinge zu vertiefen, unbekümmert um den etwaigen Gewinn, der sich dabei ergiebt.

Der spiritualistische Typus hat in den letzten Jahrhunderten zwei Zuspitzungen erfahren, von denen die eine eine aufsteigende, die andere eine absteigende Bewegung repräsentiert: erstens den ethischen Spiritualismus, welcher das ganze Leben und die ganze körperliche Welt unter sittlichen Gesichtspunkten betrachtet und in erster Linie durch Kant und Fichte vertreten ist; zweitens einen wirtschaftlichen Spiritualismus, den man gewöhnlich als Mammonismus oder Amerikanismus zu bezeichnen pflegt, und der den sittlichen Gesichtspunkt oft in seiner Verengung des Gesichtskreises aus dem Auge verliert und den Kern des Lebens in wirtschaftlichen Gütern erblickt. Psychologisch beruht diese Ausartung der spiritualistischen Denkweise auf der Thatsache, dafs Mittel und Zweck relative Begriffe sind. Je weiter der Gesichtskreis, desto mehr werden alle einzelnen Vorgänge und Dinge als Mittel immer höherer und entfernterer Zwecke erscheinen; je enger der Gesichtskreis, desto mehr werden sie zu Selbstzwecken aufrücken. Bei der grofsen Bedeutung der wirtschaftlichen Güter für alle sittlichen Aufgaben werden diese bei einer Verengung des Gesichtskreises daher leicht einer Überschätzung im Sinne von Selbstzwecken verfallen. Der Zusammenhang dieser Geistesrichtung mit der starken Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik in der modernen Vollkultur liegt nahe. In diesem Sinne hat du Bois-Reymond den Amerikanismus mit der überwiegenden Entfaltung der naturwissenschaftlichen Denkweise in Verbindung gebracht, indem er auf den verengenden Einflufs eines einseitigen Betriebes der Naturwissenschaften hinwies. Die Gefahr einer solchen Ausartung der spiritualistischen Denkweise liegt näher, als mancher

sich eingestehen mag, denn sie liegt tief im Wesen der spiritualistischen Denkweise und damit im Wesen der Vollkultur überhaupt begründet.

c. Die kausale und die teleologische Denkweise.

Gehörte der soeben betrachtete Antagonismus vorwiegend dem Bereich des Willens, des Gemütes und der Phantasie an, so ist der jetzt zu erörternde vorzüglich intellektueller Natur; demgemäſs er sich uns in erster Linie im Bereich der Wissenschaft aufdrängt, daneben freilich das ganze geistige Leben durchdringt. Die Verbreitung seiner beiden Typen entspricht der im vorigen Falle stattfindenden nur teilweise; denn die ästhetisch-mythologische Sinnesart denkt zwar durchweg teleologisch, ihre Antagonistin aber bevorzugt, indem sie das Leben unter den Gesichtspunkt des Dualismus von Mittel und Zweck stellt, bald den kausalen, bald den teleologischen Gesichtspunkt.

Der in Rede stehende Gegensatz kann auch als Gegensatz zwischen einer mehr analytischen und einer mehr synthetischen Denkweise bezeichnet werden, sofern die Auffindung der Ursachen eine Zergliederung komplexer Erscheinungen voraussetzt, während der Effekt von Vorgängen vorwiegend von ihrem Gesamttypus abhängt. Erinnern wir uns nun daran, daſs im wissenschaftlichen Leben der aktuellen eine substantielle Denkweise voranging[1], welche die Erscheinungen mehr als abgeschlossene Ganze betrachtete und in der Kunst des Zergliederns ihrer Nachfolgerin nachstand, so liegt darin schon ausgesprochen, daſs die teleologische Denkweise überall der kausalen vorangegangen ist. Ihre frühere Entwicklung hängt mit ihrer engeren Verwandtschaft mit der mythologischen Denkweise zusammen, die sie mit der substantiellen Denkweise gemeinsam hat[1]. Von ihrer Nachfolgerin wurde sie zuerst im Bereich der Naturwissenschaften verdrängt, während sie innerhalb der Geisteswissenschaften durch die Thatsache, daſs hier das Handeln nach Zwecken einen erheblichen Raum einnimmt, vor jener Unfruchtbarkeit bewahrt wurde, die das antike Denken im Gebiet der Naturwissenschaften kennzeichnet. Erst seit dem vorigen Jahrhundert bürgerte sich auch hier der Begriff der Ursache als Angelpunkt der Forschung ein[2].

Dieser Wandel ist aber nicht bloſs von intellektueller, sondern auch von ethischer Bedeutung. Denn die kausale oder analytische Betrachtungsweise der Dinge ist weit mühsamer und erfordert viel mehr Geduld und Entsagung als die synthetische, welche zunächst

[1] S. oben Kapitel V, Abschnitt 13, S. 380.
[2] Wundt, Logik II, 2 S. 48.

das fertige Ganze ins Auge faſst und in der Form von Urteilen sich weniger den Dingen zuwendet als vielmehr die Eindrücke des eignen Innern zergliedert. So bewegt sich die synthetische, gleichsam im Äther des reinen Geistes schwebende Betrachtungsweise in einem viel widerstandsloseren Medium als die analytische oder kausale Denkweise, welche überall mit der Härte des Stoffes zu ringen hat.

Stehen auch die beiden in Rede stehenden Denkweisen zu einander nicht im Verhältnis der principiellen Ausschlieſsung, sondern vielmehr im Verhältnis der Ergänzungsbedürftigkeit, so gestaltet sich doch ihr thatsächliches Verhältnis zu dem der gegenseitigen Ausschlieſsung vermöge jener Einseitigkeit aller menschlichen Schöpfungen, welche die unmittelbare Folge der Natur unseres Bewuſstseins bildet. Und zwar hat die intellektuelle und sittliche Vertiefung des modernen Lebens dem kausalen Typus zu immer weiterer Ausdehnung verholfen — wir erinnern z. B. an Zolas Romane oder Ibsens analytische und analysierende Dramen als einschlägige Erscheinungen aus dem Gebiet der Kunst — und damit gleichzeitig den entgegengesetzten immer mehr zurückgedrängt. Die Folgen dieser einseitigen Entwicklung sind nicht überall unbedenklicher Art; besonders zwei Punkte kommen dabei in Betracht.

Erstens das Zurückweichen des idealen Momentes aus dem Weltbilde. Man kann hier an das Zurückweichen des religiösen Elementes aus dem modernen Leben denken, an die zunehmende Verweltlichung des letzteren, deren eine Ursache die in Rede stehende Wandlung ist; denn da die religiöse Betrachtungsweise der Dinge eine besondere Form des Idealismus überhaupt bildet, so muſs jede Schwächung des letzteren auch die erstere treffen. Die in Rede stehende Schwächung entspringt aber der Isolierung der einzelnen Erscheinungen, welche mit der zergliedernden Betrachtungsweise der Wissenschaft unvermeidlich verknüpft ist. Schwindet für das Auge des Naturforschers so schon aus dem Bereich der Natur jener Hauch der Phantasie, mit dem der Blick des unbefangenen Betrachters sie umhüllt, so macht sich dieser Wandel auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften und des Geisteslebens doch in noch viel stärkerem Maſse geltend und zwar wegen jenes fundamentalen Unterschiedes zwischen den physischen und den geistigen Erscheinungen, welcher in der Beziehung der Teile zum Ganzen stattfindet. Im geistigen Leben gilt bekanntlich der Satz, daſs das Ganze stets gröſser als die Summe seiner Teile ist[1] und daſs die zergliedernde Betrachtung der einzelnen

[1] Vgl. oben Kapitel I, Abschnitt 5, S. 66.

Teile daher zum Verständnis des Ganzen nicht hinreicht, wofern man nicht jenes Moment der Synthese im Auge hat, welches im psychischen Leben eine so wichtige Rolle spielt. Die in Rede stehende Wahrheit bezieht sich nicht blofs auf die Ursachen, welche einzelnen grofsen Ereignissen zu Grunde liegen und auf den Einflufs, welchen das Milieu auf das Individuum ausübt, sondern auch auf die Schöpfungen des Individuums und auf ihr Verhältnis zu diesem selbst. Auch hier gilt angesichts der grofsen Schwierigkeiten, mit denen jede Objektivierung innerer Vorgänge vermöge des Ringens mit der Form verknüpft ist, der Satz, dafs das Individuum gröfser ist als die Summe seiner einzelnen Schöpfungen, und dafs daher die zergliedernde Betrachtung der letzteren nicht den Eindruck verschaffen kann wie die synthetische Betrachtung der gesamten Persönlichkeit[1]. Getreu dem Worte, dafs es vor Kammerdienern keine Helden giebt, mufs so die isolierende Betrachtungsweise, wie sie mit der kausalen Forschung verknüpft ist, wo sie einseitig betrieben wird, die Welt nüchterner erscheinen lassen als sie wirklich ist und sie gleichsam in eine Summe von Winzigkeiten und Nichtigkeiten auflösen.

Neben dieser negativen Einseitigkeit der analytischen Betrachtungsweise kommt eine positive in Betracht. Gewisse rohe und niedrige Züge im Weltlauf drängen sich der zergliedernden Betrachtung mehr auf als die idealeren und zwar nicht blofs, weil sie zahlreicher sind; vielmehr spricht teilweise ein Hang zu einer rationalistischen Denkweise mit, welcher bei der Betrachtung des psychischen Lebens die Sphäre des Unwillkürlichen und des Gemütes ungebührlich vernachlässigt gegenüber der Sphäre des berechnenden Verstandes, in der in der That so viel berechnender Egoismus sich bethätigt. Wir haben diese Dinge jedoch bereits früher berührt[2].

d. Das Unwillkürliche und das Willkürliche.

> Die Tragödie, welche allen Tragödien des Lebens zum Grunde liegt, ist das Mifsverhältnis zwischen Civilisation und Natur, zwischen Schule und Natur, zwischen Natur und Geist. Bogumil Goltz.

Auch den Gegensatz zwischen dem Gebiete des Unwillkürlichen und dem Gebiete des Willkürlichen können wir als einen Antagonismus betrachten, weil auch das Gebiet des Unwillkürlichen, trotzdem es an sich eine tiefere Stufe des geistigen Lebens repräsentiert, in

[1] Vgl. weiter unten, Abschnitt 4c in diesem Kapitel.

[2] Kapitel VI, Abschnitt 2 S. 411.

gewissen Zusammenhängen von der gröfsten Bedeutung ist. Zwischen den beiden in Rede stehenden Gebieten besteht ein gewisses Verhältnis der Kompensation, vermöge dessen ein Gewinn auf dem einen durchweg einen Verlust auf dem anderen bedeutet und jeder Fortschritt der Vollkultur in gewissem Sinne in eine Schwengelbewegung verwandelt wird. Zur Erläuterung dieser Behauptung erinnern wir nur an die Erzeugnisse des Gesamtbewufstseins, wie Sprache, Sitte und religiöses Leben. Wie sehr die Vollkultur auf diesem Gebiete an Schöpfungskraft hinter der Stufe der Naturvölker zurücksteht, haben wir schon wiederholt betont.

In der geschichtlichen Entwicklung der Vollkultur hat das Verhältnis zwischen den beiden in Rede stehenden Gebieten mehrfach gewechselt. Während in der älteren griechischen Vollkultur das Unwillkürliche einen weiten Raum einnahm, knüpft sich an den Rationalismus der Sophisten ein tief einschneidender und in seinen Folgen für die ganze Existenz der griechischen Vollkultur verhängnisvoller Wandel. Die Rationalisierung des sittlichen Lebens, die Verdrängung des Instinktes durch Principien auf diesem Gebiete, wie sie Sokrates anstrebte, bildet nur eine einzelne Seite einer allgemeinen Rationalisierung, in deren weiterem Verlaufe eine ausgeprägt spiritualistische Denkweise immer mehr um sich griff. Nicht ohne eine gewisse Berechtigung hat daher ein so leidenschaftlicher Gegner alles Spiritualismus und Rationalismus wie Nietzsche in Sokrates einen inneren Feind der griechischen Kultur erblickt, dessen Verurteilung einem gesunden Volksinstinkte entsprang. In der Neuzeit läuft die Entwicklung der theoretischen Ansichten und der praktischen Verhältnisse nicht so parallel wie im Altertum. Auf dem Gebiete der Theorie knüpfen sich an die Epoche der Aufklärung entsprechende Vorgänge der Rationalisierung an, während mit dem Rückschlage gegen ihren einseitigen Rationalismus ein Umschwung der Anschauungen eintrat, der seit Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf die Gegenwart im ganzen fortdauernd an Stärke und Tiefe zugenommen hat und noch heute zunimmt. Im Leben aber war der rationalisierende Einflufs der Aufklärung noch verhältnismäfsig gering und er wird jedenfalls, wenn auch in einzelnen Punkten besonders auf politischem Gebiete bereits wieder rückläufige Strömungen zur Geltung gekommen sind, weit durch den rationalisierenden, atomisierenden und entwurzelnden Einflufs der modernen wirtschaftlichen Verhältnisse überboten. Wie stark dieser Einflufs ist, welche Früchte er tragen wird — davon vermögen wir uns zur Zeit noch kein Bild zu machen; im allgemeinen wird er jedenfalls weit unterschätzt; in Wirklichkeit kann er kaum hoch genug angeschlagen werden.

Die einzelnen hier in Betracht kommenden Erscheinungen gliedern wir am einfachsten nach dem bekannten Schema, welches innerhalb des seelischen Lebens das Vorstellen, das Fühlen und das Handeln unterscheidet. Die Äufserungen des unwillkürlichen seelischen Lebens verteilen sich danach auf die drei Gebiete der Phantasie, des Gemütes und des Willens.

Dafs Phantasie und Verstand in einem widerstreitenden Zusammenhang stehen, liegt auf der Hand, und dafs der Widerstreit ein echter Antagonismus ist, d. h. dafs beide Glieder gleich wertvoll und bedeutsam für die Vollkultur sind, ist ebenfalls unbestreitbar. Wie sehr alles geniale Schaffen in der Phantasie wurzelt, bedarf keines Wortes. Auch das wissenschaftliche Produzieren ist davon nicht ausgenommen; denn auch dieses erfordert nicht blofs auf der Höhe genialer Thätigkeit, sondern auch auf einfacheren Stufen ebenfalls eine starke Mitwirkung der Phantasie, die nur zu oft verkannt wird. Die Hemmnisse, die sich heute einer starken Ausbildung der Phantasie entgegensetzen, lassen sich in sociale und individuelle zerlegen. In letzterer Beziehung ist die einseitige Richtung des modernen Schulunterrichts zu betonen, welcher im günstigen Falle dem Gedächtnis, dem Verstande und der logischen Urteilskraft, stets aber allzuwenig der Phantasie zu Gute kommt. Die logische Schulung, welche unsere höheren Schulen dem jugendlichen Verstande angedeihen lassen, birgt eine gewisse Zweischneidigkeit in sich; denn die logischen Prozesse neigen zur Einseitigkeit, zum Mechanisieren, und sie schliefsen andererseits eine Abweichung des Vorstellungsverlaufes von den durch die logischen Gesichtspunkte fest vorgeschriebenen Bahnen mehr oder weniger aus, bedrohen daher die frei und willkürlich schaltende Phantasie stets mit der Gefahr der Verkümmerung. Für den Erwachsenen aber kommt der Druck der Überlieferung, der einseitige historische Charakter unserer Bildung, der durch die Masse der zu bewältigenden Traditionen herbeigeführt wird, in Betracht. Auch hierdurch wird die rezeptive Aneignung fremder Stoffe vor der freien und selbständigen Regung der Geisteskräfte bevorzugt. Ob und in welchem Grade durch alle diese Dinge unsere wissenschaftliche Schöpferkraft geschwächt wird, werden erst spätere Zeiten entscheiden können; bedenken wir aber, welchen harmonischen Bund im Beginne der Neuzeit bei Männern wie Leonardo da Vinci oder Kepler Phantasie und Verstand eingingen, so kann uns für das Ergebnis dieser späteren Betrachtung einigermafsen bange werden. Auf künstlerischem Gebiete läfst sich schon heute die Einseitigkeit unserer Bildung, insbesondere die nachteilige Wirkung des Überwiegens des historischen

Elementes, nicht in Abrede stellen. Über eine so grofsartige Phantasie wie Shakespeare hat kein neuerer Dichter wieder verfügt, und an Stelle selbständiger Stilarten überwuchert heute die Nachahmung älterer und fremder.

Im Bereiche des Gemütslebens ist es der eigene Wert der Dinge, der durch die Zurückdrängung der Sphäre des Unwillkürlichen bedroht wird. Die feste Einwurzelung des Menschen in seine ganze Umgebung wird durch die Rationalisierung des Bewufstseins vermindert oder ganz aufgehoben und an seine Stelle häufig eine radikale Entwurzelung gesetzt, wie sie uns besonders im grofsstädtischen Leben entgegentritt, wo das Individuum sich immer mehr gewöhnt alle Dinge nur unter dem Gesichtspunkte des Mittels für bestimmte praktische individuelle Zwecke zu betrachten. Welche Verarmung des Gemütslebens hieraus entspringt, haben wir schon mehrfach betont. Für viele der besten und unschuldigsten Freuden des Lebens werden auf diese Weise die Quellen verschüttet, und wie insbesondere das ästhetische Element der Lebensführung unter diesem Wandel leidet, bedarf keines Wortes.

Auf dem Gebiete des Willens kommt hier der Antagonismus zwischen Instinkten und Grundsätzen in Betracht. Eine durchgreifende Rationalisierung des Lebens führt zur Ausbildung fester Principien und Grundsätze für die individuelle Lebensführung. Dem sittlichen Gewinne dieses Wandels stellen sich eine Reihe Nachteile entgegen. Bis zu welcher Einseitigkeit ein striktes Befolgen von Grundsätzen in allen individuellen Verhältnissen führen kann, erläutert am besten das schöne Wort Bismarcks, die Forderung im Leben überall nach Grundsätzen zu handeln käme ihm vor, wie wenn man einem Manne zumuten wollte, mit einer Stange im Arme durch einen Wald zu traben. Aufser diesen praktischen Gesichtspunkten kommt hier aber auch der oben erörterte Vorgang der Mechanisierung in Betracht, vermöge deren eine Lebensführung nach Grundsätzen nur zu leicht den Charakter der Pedanterie, der mechanischen und gedankenlosen Befolgung starrer Grundsätze im einzelnen und kleinen annimmt. Sinkt durch diese Mechanisierung das seelische Leben wieder auf die Stufe des Unwillkürlichen herab, so drängt sich uns dabei angesichts des Gegensatzes zwischen Instinkt und Pedanterie der schon früher betonte aufserordentliche Unterschied zwischen den primären und sekundären Erscheinungen im Gebiete des Unwillkürlichen mit doppeltem Nachdrucke auf[1].

[1] Siehe oben Kapitel V, Abschnitt 9, S. 350.

e. Die Reduktionen der Vollkultur.

Innerhalb der griechischen Kulturwelt beobachten wir die in der Folge zu betrachtenden Reduktionen noch weniger. Ihre Jugendlichkeit hat noch Raum für Luxuserscheinungen, welche die Reife der späteren Vollkultur unterdrückt. Dafs die Jugend in diesem Sinne verschwenderischer ist als das Alter, ist eine allgemeine Erfahrung in der Natur und hängt eng zusammen mit dem bis zu einem gewissen Grade rückständigen Charakter aller jugendlichen Gebilde, welche noch eine frühere Entwicklungsstufe repräsentieren. Zwischen der Jugend und dem Alter findet in dieser Beziehung durchweg ein Gegensatz statt zwischen einer mehr spielenden und einer mehr zweckmäfsigen und berechnenden Verwendung der Energie, weshalb die Jugend überall liebenswürdiger erscheint als das mehr berechnende und sparsamere Alter. In dem Gegensatz zwischen Blüte und Frucht hat die Sprache deswegen mit Recht ein Symbol für jeden derartigen Gegensatz geschaffen und nicht blofs von den Menschen, sondern auch den Tieren gilt der Satz, dafs die spielende Verwendung ihrer Kraft ihre Jugend anmutiger macht als ihr späteres Alter. Dieselbe Beobachtung können wir an den Gesamtheiten im menschlichen Leben machen. Die gröfsere Liebenswürdigkeit und Anmut des weiblichen Geschlechtes innerhalb unserer Vollkultur hängt eng mit seiner tieferen Stellung gegenüber den eigentlichen Aufgaben der Vollkultur zusammen, vermöge deren es von der ätzenden Wirkung der Arbeitsteilung und Specialisierung für bestimmte Aufgaben weniger berührt ist. Auch auf die Vorzüge der jugendlichen Kultur der Griechen haben wir schon hingewiesen. Ebenso jugendlich sind alle kolonialen Kulturen und sie zeigen, wofern sie sich gleichmäfsig vom Materialismus wie von der geistigen Verflachung des Lebens fern halten, dieselbe Liebenswürdigkeit, wie sie z. B. den Balten im Gegensatz zu den im kulturellen Sinne älteren Deutschen nachgerühmt wird.

Wir wollen nun die Erscheinungen im einzelnen betrachten, wobei wir in der Hauptsache vier verschiedene Gebiete unterscheiden können. Erstens das ästhetische Gebiet, wo uns in dreifacher Hinsicht jene Reduktion entgegentritt. Erstens kommt das veränderte Verhältnis des Menschen zu seiner materiellen Umgebung in Betracht, wie es durch die Technik geschaffen ist, welche alle Gebilde dem Dualismus von Mittel und Zweck unterstellt, den inneren Zusammenhang des Menschen mit seiner Umgebung lockert oder völlig zerstört und die ganze äufsere Umgebung des Individuums in eine Summe von Zufälligkeiten auflöst, für deren Gestaltung nur praktische

Rücksichten maſsgebend sind. Wie sehr muſs sich unsere Kultur hier z. B. von den Japanesen beschämen lassen, bei denen selbst so triviale Geräte wie Eimer und Besen wegen ihrer Gediegenheit oder ihrer künstlerischen Zuthaten salonfähig sind[1]. Die ästhetischen Reduktionen der Sprache haben wir bereits oben berührt[2]; darum sei hier nur noch die Ansicht Gerbers angeführt, daſs ein ästhetisches Element wie der Pleonasmus in den antiken Sprachen häufiger gewesen ist als in den modernen[3]. — Zweitens kommt jene Veränderung der Denkweise in Betracht, welche wir oben als den Sieg der spiritualistischen Denkweise über die ästhetisch-mythologische bezeichnet haben. Die letztere, in deren Tiefen alles künstlerische Schaffen wurzelt, wird durch ihre geringere Brauchbarkeit für praktische Dinge immer mehr zurückgedrängt. Dieser Wandel wirkt um so stärker, als er im Gegensatz zum vorigen, der sich auf äuſsere Thatsachen bezog, das innere Leben betrifft: er zerstört Neigung und Sinn für das ästhetische Element auch da, wo die äuſseren Umstände die Möglichkeit ihrer Befriedigung unangetastet lassen. — Drittens kommt hier die ästhetische Unübersichtlichkeit unserer ganzen Lebensführung in Betracht, die dem Einzelnen selbst da, wo ihm noch von unserer von dem Princip der Arbeitsteilung beherrschten Kultur eine einfluſsreiche Wirkung in gröſserem Maſsstabe gegönnt wird, die Übersicht über die Tragweite seines Handelns und die Einsicht in dessen Ergebnisse immer mehr erschwert, weil vermöge der wachsenden Kompliziertheit unserer Verhältnisse die Folgen des individuellen Handelns sich immer mannigfacher und verwirrender mit anderen Vorgängen verschlingen und sich über weite Räume und Zeiten ausbreiten, kurz der künstlerischen Anschaulichkeit und Greifbarkeit immer mehr entbehren. Mit Recht hat Lotze darauf hingewiesen, daſs Heldenthaten wie die der dreihundert Spartaner unter Leonidas auch die neue Geschichte zu erzählen weiſs; aber nirgends liegt ein so heller Glanz über ihnen, weil nirgends in der Kompliziertheit der modernen Kultur ihre Bedeutung zugleich ebenso groſs und ebenso anschaulich zu erfassen ist. Erscheint es als die höchste ästhetische Aufgabe aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk zu schaffen, so macht das moderne Leben diese Aufgabe immer schwerer erfüllbar.

Aus allen diesen Umständen ergiebt sich mit Notwendigkeit jene Formlosigkeit, Farblosigkeit und Nüchternheit unseres Lebens, in die

[1] Brinckmann, Kunst und Handwerk in Japan I, 152.

[2] Kapitel III, Abschnitt 4a, S. 125.

[3] Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte S. 252.

wir alle von früh auf so sehr hineinwachsen, dafs wir fast Mühe haben, sie uns überhaupt zum Bewufstsein zu bringen. Und doch liegt gerade hier einer der wichtigsten Gründe für die verschleierte und resignierte Stimmung der Vollkultur. Es sind nur wenige vereinzelte Geister, denen dieser Mangel lebendig zum Bewufstsein kommt, durchweg Gestalten, die eine isolierte Stellung in unserem Leben einnehmen und ihm innerlich fremdartig gegenüberstehen. Vor allem ist hier Victor Hehn zu nennen, einer der wenigen ausgeprägten Vertreter der ästhetisch-mythologischen Denkweise in der Neuzeit. Keiner hat jenen Mangel der Gegenwart vielleicht tiefer gefühlt, keiner ihn schöner und klarer ausgesprochen[1]. Ebenso ausgeprägt wie die ästhetische Armut des Lebens ist natürlich der Mangel an lebendigem ästhetischem Sinn in der Neuzeit. Zur Erläuterung dafür wollen wir hier ein Beispiel einschalten, indem wir uns dem Lande zuwenden, wo wir am ehesten noch einen regen Sinn für die künstlerische Verschönerung des Lebens erwarten dürfen. Wir meinen den Einzug, den Victor Emanuel am 2. Juli 1871 in seine neue Hauptstadt hielt: „wenn dieser Moment in der Zeit der Renaissance hätte stattfinden können, so würde er sich zu einem der grofsartigsten Triumphzüge zu Pferde gestaltet haben. Aber der Einzug erschien nur wie eine Auffahrt mit bestaubten Wagen, welche Reisende von der Eisenbahn in ihr Logis führten“[2].

Zweitens kommt die Reduktion des religiösen Lebens in Betracht, jener Zug zur Verweltlichung in der Neuzeit, den wir oben bereits eingehend erörtert haben[3]. Auch die Reduktion des Gemeinsinnes haben wir schon früher eingehend beleuchtet[4]. Wir wollen daher hier nur an diejenigen Erscheinungen der Überkultur erinnern, die mit dieser Reduktion zusammenhängen: wir meinen das Zurückbleiben der Geburten hinter der Höhe der Sterblichkeit, wie es in Frankreich und in gewissen Schichten der nordamerikanischen Bevölkerung immer mehr um sich greift. Die geschlechtlichen Instinkte, die ohne Wissen und Wollen der Beteiligten dem Interesse der Gesamtheit dienen, verlieren im Tageslicht des hellen Bewufstseins an Kraft — les ruses de l'inconscient perdent leur puissance sur un peuple d'analyseurs[5] — und an einem entsprechend starken Gemeinsinn, der diese Lücke ausfüllen könnte, fehlt es.

[1] Besonders an zwei Stellen: Über Goethes Hermann und Dorothea S. 7. Gedanken über Goethe S. 214.

[2] Gregorovius, Lucrezia Borgia S. 191.

[3] Kapitel V, Abschnitt 12, S. 377.

[4] Kapitel V, Abschnitt 10c, S. 364.

[5] Dumont, Dépopulation et Civilisation S. 365.

Viertens tritt uns die Reduktion auf dem Gebiete des Charakters und der Willensstärke, wie sie das Wesen großer handelnder Persönlichkeiten ausmachen, entgegen. Ausgeprägte Charaktere sind heute kaum denkbar, ohne daſs sie vermöge des Schicksals der Opposition, dem sie überall verfallen, der Gefahr der Einseitigkeit und Verbitterung ausgesetzt sind. Die Gründe für dieses Zurückgehen sind subjektiver und objektiver Natur. In ersterer Hinsicht kommt nicht nur die Schwächung des elementaren triebartigen Willens durch sich kreuzende Reflexionen und sein Ersatz durch willkürliche Handlungen, deren Stärke an sich, weil sie in der Regel auf Kompromissen entgegengesetzter Motive beruhen, geringer ist, in Betracht, sondern auch der willkürliche Wille wird immer mehr geschwächt durch die stärkere Ausbildung bindender und hemmender sittlicher Gefühle und die Besorgnis vor etwaigen ungünstigen Folgen[1]. In objektiver Hinsicht aber ist die wachsende Kompliziertheit unserer Zustände zu beachten, die den Einzelnen in eine zunehmende Abhängigkeit nach allen Seiten hin versetzt. Am stärksten äuſsern sich diese Erscheinungen im Bereich der groſsstädtischen Kultur und des kaufmännischen Lebens, weil hier die Kompliziertheit der Verhältnisse wie auch die kühle und berechnende Vorsicht am stärksten entwickelt ist. Charakter zu haben ist heute überhaupt fast schon ein Anachronismus im groſsstädtischen Getriebe, wo die Elastizität des Rückgrates immer mehr zur Kardinaltugend wird, und die Anzahl jener glücklichen Naturen zusehends wächst, die den Mantel nicht erst nach dem Winde zu hängen brauchen, weil er ihnen stets von selbst nach dem Winde hängt.

4. Die Hemmungen der Vollkultur.

a. Allgemeines.

In den soeben betrachteten Reduktionen und Antagonismen äuſsern sich die beiden Gefahren der Überstürzung und der Einseitigkeit, mit denen die Vollkultur unvermeidlich behaftet ist. Als eine dritte ebenso wesenhafte Gefahr tritt diejenige der Selbstunterdrückung hinzu, welche aus den Hemmungen entspringt, die entweder die Vollkultur sich selbst bereitet oder die wenigstens mit ihrem Wesen unvermeidlich verknüpft sind, vergleichbar der Reibung, die bei jeder Bewegung unvermeidlich entsteht und die so weit wachsen

[1] Vgl. oben S. 117—120.

kann, daſs sie die Bewegung schlieſslich völlig aufhebt. Es handelt sich dabei um eine Reihe von Kulturgütern, welche für die letzten geistigen und sittlichen Güter des Lebens die Rolle von Mitteln spielen, die aber in Wirklichkeit teils einen unverhältnismäſsig breiten Raum einnehmen und der Realisierung der sittlichen Ziele sich widersetzen, teils sich zu schwach und ihrer Aufgabe nicht gewachsen erweisen, teils endlich einen direkt hemmenden und schädigenden Einfluſs ausüben; und zwar kommt erstens die wirtschaftliche Seite der Kultur in Betracht, die mit unverhältnismäſsiger Aufdringlichkeit in den Vordergrund tritt und einer Durchdringung mit sittlichen Ideen spröde widerstrebt, zweitens das System der Ausdrucksmittel für innere Vorgänge im individuellen Geistesleben, das sich, je höher das innere Leben steigt, seiner Aufgabe um so weniger gewachsen zeigt, und drittens gewisse geistige Erzeugnisse des Bewuſstseinsverlaufes wie Sitte, Recht, individuelle Maximen, Gewohnheiten u. s. w., die häufig einen retardierenden Einfluſs ausüben.

Wir wollen nunmehr diese Hemmnisse in der angegebenen Reihenfolge betrachten.

b. Das wirtschaftliche Element.

> Der Welt der Wahrheit steht eine Welt des Scheins gegenüber, die auch in die Tiefe geht und immer tieferen Schein entwickelt, bis sie in die Wesenlosigkeit ausgeht.
> Ranke.

Welchen breiten Raum und welche hemmende Stellung die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse einnimmt, erkennen wir am besten bei einem Überblick über die verschiedenen Stufen des geistigen Lebens, die wir nach der Thätigkeit der rein geistigen Elemente und nach ihrem Verhältnis zu der wirtschaftlichen Seite des Lebens unterscheiden können. Es sind ihrer drei, nämlich erstens die Bethätigung der geistigen Interessen in der Form der spielenden Energie, zweitens die einseitige rationale Pflege der wirtschaftlichen Interessen, und endlich die Stufe der systematischen Pflege der geistigen Interessen.

Wir verstehen diese drei im seelischen Leben der Gesamtheit zu unterscheidenden Stufen am besten bei einem Blick auf die vorhandenen individuellen Analogien. In den höheren Schichten der Bevölkerung wird nämlich auf der Stufe der Vollkultur der erste Typus durch die Kindheit und Jugend, der zweite durch die groſse Menge der der Erwerbsthätigkeit huldigenden Erwachsenen, der dritte durch eine geringe Anzahl den rein geistigen Interessen sich

widmender Erwachsener repräsentiert. Auf der Stufe der Kindheit und Jugend tritt uns in der That ein reges geistiges Interesse, eine rege Thätigkeit des Geistes entgegen, aber vorwiegend in der Form der spielenden Energie. In den ersten Zeiten der Entwicklung des menschlichen Individuums sehen wir sogar die geistige Seite des Lebens der körperlichen Entwicklung weit voraneilen. Man hat nicht ohne eine gewisse Berechtigung gesagt, daſs ein Säugling mit seinem unverhältnismäſsig groſsen Kopf den menschlichen Typus am reinsten repräsentiert — ähnlich wie die Griechen sich von den Römern gleichzeitig als Lob und als Tadel nachsagen lassen muſsten, sie wären groſse Kinder —, während jedes weitere Wachstum vom dritten Jahre an in gewissem Sinne eine Degradation und Verkümmerung des geistigen Elementes des Menschen bedeutet [1]. Auch auf der Stufe der Naturvölker zeichnen sich die Kinder durch ihre geistige Regsamkeit aus, derart, daſs sie bei gleichem Alter den europäischen Kindern in der Regel an Regsamkeit und Gewandtheit überlegen sind. Allein dies Verhältnis dauert nur bis zum Beginn der Pubertät, während die folgenden zwei bis drei Jahre bei dem Negerkinde sogar einen Rückschritt bedeuten. Das Gedächtnis und der Verstand gehen zurück und dafür entwickelt sich die Eitelkeit und manches andere [2]. In der niederziehenden Einwirkung des geschlechtlichen Faktors, die uns hier entgegentritt, äuſsert sich nur in einer etwas verhüllten Form die hemmende Wirkung, welche von dem wirtschaftlichen Element aller Kulturen überhaupt ausgeht. Wir erkennen das am besten bei einem Blick auf den Wandel, der auf der Höhe der Vollkultur in der Regel den Jüngling erfaſst, wenn er nach der Beendigung seiner Studienzeit den Schritt ins bürgerliche Leben macht und mit der Erwerbsthätigkeit in der Regel zugleich die Sorge für eine Familie auf sich nimmt. Mit diesem Wandel ist in den meisten Fällen ein starker Rückgang des geistigen Lebens, der Vielseitigkeit der Interessen und der Frische des Geistes verknüpft. Das geistige Element sehen wir hier durch das wirtschaftliche oft bis zu jenem Grade zurückgedrängt, auf den man den Begriff des Philisters anzuwenden pflegt. Von dem Idealismus der Jugend muſs der Mann in vielen Fällen sein ganzes Leben lang zehren. Man denke an das abweichende Urteil, das so oft im reiferen Alter der Mann selbst über die Wahl seines Berufes fällt. Hat er sich in der Jugend von idealen Beweggründen ohne Rücksicht auf die äuſsere Stellung im Leben leiten lassen, so hat sich inzwischen der

[1] Ellis, Mann und Frau S. 391.
[2] Binger, Du Niger au Golfe du Guinée II, 246.

maſsgebende Gesichtspunkt in der Richtung auf die Befriedigung der wirtschaftlichen Ansprüche und Bedürfnisse verschoben. Verhältnismäſsig gering ist die Anzahl derer, die vor dieser Wandlung und vor diesem Niedersinken sich bewahren; während die groſse Masse sich der Behaglichkeit ergiebt, sind es nur wenige, die an einer heroischen Lebensstimmung und -führung festhalten, indem sie neben der Erwerbsthätigkeit, von den glücklichen Fällen abgesehen, wo diese hinweg- oder mit der höheren Thätigkeit zusammenfällt, sich der systematischen Pflege der höheren geistigen Interessen widmen. Es ist das die verhältnismäſsig geringe Anzahl von Individuen, in denen sich der Typus der Vollkultur in individueller Einkleidung in vollendetem Maſse ausprägt, während die groſse Masse der übrigen Individuen in dieser Hinsicht einigermaſsen auf die Stufe der Halbkultur herabsinkt, die ja durch das einseitige Überwiegen der wirtschaftlichen Interessen gekennzeichnet ist.

Dieselben drei Stufen können wir nun im Leben der Völker unterscheiden. Auf der ersten Stufe, wo die geistigen Interessen zwar mit einer oft nicht geringen Lebhaftigkeit, aber in unzusammenhängender und unstetiger Weise lediglich als eine spielende Bethätigung der Energie gepflegt werden, finden wir alle eigentlichen Naturvölker; von den Halbkulturvölkern würden die Inder ebenfalls hierher zu rechnen sein. Am lebhaftesten tritt uns die geistige Seite dieser Stufe da entgegen, wo durch die Gunst der Natur die Sorge für den Lebensunterhalt auf ein geringes Maſs beschränkt ist, oder wo vermöge einer ausgeprägten Arbeitsteilung eine bevorzugte Kaste existiert. In diesem Sinne sind es besonders die Polynesier, die in ihrer Mythologie in der Fülle ihrer Schöpfungs- und Göttersagen Spuren einer auſserordentlich regsamen Phantasie hinterlassen haben. Noch weit höher aber stehen in dieser Beziehung die Inder, deren religiöse und philosophische Spekulationen aber ebenfalls weniger den Charakter einer systematischen Geistesthätigkeit haben, als daſs sie als die Ergebnisse einer ausschweifenden und gleichsam nie sich selbst befriedigenden Phantasie erscheinen. Endlich sind auch die arischen Völker in der Zeit vor der Entfaltung der Vollkultur hierher zu rechnen. Von ihrer hervorragenden geistigen Regsamkeit schon in dieser Zeit zeugen sowohl ihre Sprachen mit der Fülle ihrer volltönenden Formen als auch ihre Poesie, die sich weit über die Schöpfungen der anderen Rassen erhebt, als auch endlich ihr religiöser Vorstellungskreis sowohl wegen der Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit seiner Göttergestalten als auch wegen der sittlichen Vertiefung, die bereits den Gedanken an einen künftigen Weltuntergang entstehen

läſst[1]. Sind hier solche Leistungen Vorboten eines künftigen Aufsteigens, so können sie andererseits einem solchen doch auch feindlich entgegenwirken, indem sie die geistige Energie in eine unfruchtbare Richtung sich ergieſsen lassen und sie an der planvollen Bewältigung der wirtschaftlichen Aufgaben hindern. Auch den Ariern wäre ohne die Beihilfe der praktischen Semiten jenes Aufsteigen vielleicht nicht gelungen, und den Indern ist vielleicht gerade ihr Mangel verhängnisvoll geworden. Von den Australiern empfangen wir einen ähnlichen Eindruck: von der materiellen Seite sich abwendend hat ihr Geist Sprachen von groſser Feinheit und Fülle der Formen und Klangsysteme von einer Subtilität der Verwandtschaftsgrade ausgedacht, wie sie sich der eifrigste europäische Genealoge nicht hat träumen lassen[2]. Wir werden durch diese Beispiele wieder daran erinnert, wie die spielende Verwendung der Energie trotz ihres oft so bestechenden Äuſseren sowohl Ursache wie Folge eines tiefen Kulturniveaus ist[3].

Erhebt sich aber ein Volk zu einer planvollen Verwendung seiner Kräfte, so wird diese bei dem starken Druck, den die materielle Seite des Lebens auf es ausübt, sich zunächst dem wirtschaftlichen Element zuwenden, und es besteht die Gefahr, daſs darunter das geistige Element leidet. Diese zweite Stufe, wo die wirtschaftlichen Bedürfnisse in ebenso systematischer wie einseitiger Weise befriedigt werden, wird durch alle Völker der Halbkultur repräsentiert; auch der nomadische Typus der Halbkultur ist davon trotz der Romantik, die sein Leben angeblich umwebt, nicht ausgeschlossen; denn auch bei ihm dreht sich das Leben fast ausschlieſslich um die Sorge für den Lebensunterhalt und ist in der Regel ein strenger Kampf ums Dasein, der sowohl gegen die Natur wie andere Stämme geführt werden muſs. Wegen dieser einseitigen Entwicklung des wirtschaftlichen Elementes trägt die Halbkultur durchweg einen ausgeprägt prosaischen und nüchternen Charakter, wie er sich am stärksten in der Kultur der Chinesen darstellt, bei denen selbst die Sprache, haushälterisch, zweckmäſsig und ohne jede formale Fülle, wie sie ist, einen ausgeprägt rationalistischen Charakter besitzt. Einen besonders lehrreichen und man möchte fast sagen tragischen Fall dieses Typus bildet die semitische Rasse. Bei ihr sehen wir jene Sorge um die wirtschaftliche Seite des Lebens mit solcher Stärke und Einseitigkeit

[1] Vgl. die Erörterung der arischen Rassenbegabung, oben Kapitel V, Abschnitt 5, S. 313.

[2] Eduard Hahn, Die Haustiere S. 509.

[3] S. oben Kapitel III, Abschnitt 4, S. 120—141.

sich entwickeln, daſs ihre so reichen geistigen Anlagen an jeder idealen Bethätigung allmählich behindert wurden und die semitischen Stämme einer geistigen Verarmung verfielen, die man angesichts der Förderung, die sie durch die einseitige Pflege des wirtschaftlichen Lebens anderen höher begabten Stämmen erwiesen haben, fast als ein Opfer beklagen möchte. Von ihnen stammt jene Pflege des Handelsgeistes mit seiner Unermüdlichkeit und Zähigkeit, den die arische Rasse von Haus aus jedenfalls nur in geringem Maſse besaſs. Ebenso ist die Association des beweglichen Kapitals im modernen Europa ihr Werk[1], allerdings ein Werk von zweischneidiger und jedenfalls nur teilweise von fördernder Wirkung.

Der dritte Typus wird repräsentiert durch die systematische Pflege der geistigen Interessen, wie sie auf der Stufe der Vollkultur im Bereich derjenigen Schichten der Bevölkerung stattfindet, welche ihren Charakter voll repräsentieren. Das wirtschaftliche Element übt freilich auch hier einen starken hemmenden Einfluſs aus, indem es die geistigen Interessen sich einerseits nur langsam und zögernd durchkämpfen und emporringen läſst, andererseits auch noch auf der vollerreichten Höhe der Vollkultur ihnen in ausgedehntem Maſse Konkurrenz macht.

In ersterer Beziehung ist es z. B. charakteristisch, wie langsam wir am Ende des Mittelalters in den deutschen Städten sich das freie geistige Leben des Individuums und die Pflege rein geistiger Interessen entwickeln sehen, wie langsam erst der anfänglich alles bestimmende Einfluſs der wirtschaftlichen Bedürfnisse und Ansprüche zu Gunsten jenes Elementes zurückgedrängt wird[2].

In letzterer Beziehung sei es uns hier gestattet ein paar lehrreiche Zahlen einzuschalten. Teilt man die durchschnittlichen Ausgaben eines modernen Haushaltes in zwei Gruppen ein, je nachdem es sich dabei um materielle Dinge (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Feuerung, Geräte etc.) oder um mehr geistige Güter (Erziehung, Gesundheit, Unterricht, persönliche Dienste etc.) handelt, so entfallen bei je einer Familie aus den unteren, mittleren und oberen Schichten der Bevölkerung auf die erste Gruppe 95, 90 und 85 %, auf die letztere also nur 5, 10 und 15 %[3]. Diese Zahlen sprechen laut genug. Auch sonst tritt uns die hemmende Macht des wirtschaftlichen Faktors sowohl in den unteren wie in den oberen Schichten der Be-

[1] E. Herrmann, Sein und Werden S. 313—325.

[2] Lamprecht, Deutsche Geschiche IV, 241—252.

[3] E. Herrmann, Principien der Wirtschaftslehre S. 111.

völkerung entgegen. Die breite Masse der Besitzlosen ist überall teils durch die Ungunst ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse teils durch ihre rechtliche Stellung und das Niedrige ihres Gewerbes daran gehindert, an den geistigen und sittlichen Gütern unserer Vollkultur in dem wünschenswerten Maſse Anteil zu nehmen. Die sociale Frage dreht sich in ihrem Kern um die Konkurrenz des wirtschaftlichen und des geistigen oder sittlichen Elementes in der Vollkultur. Ihre Lösung verlangt eine Umgestaltung der wirtschaftlichen Seite unserer Kultur, welche der sittlichen Forderung genügen müſste jedem Individuum diejenige wirtschaftliche Grundlage zu geben, welche für die Pflege höherer sittlicher und geistiger Güter notwendig ist. Daſs man keinen Weg zu ihrer Lösung zu finden vermag, daſs man mit anderen Worten die wirtschaftliche Grundlage unserer Kultur nicht mit ihren sittlichen Postulaten in Übereinstimmung zu setzen vermag, ist ein Beweis für die tyrannische Macht, welche die wirtschaftlichen Bedürfnisse auch auf der Stufe der Vollkultur noch ausüben und vermöge deren sie die geistigen und sittlichen Ansprüche in ihrer Wirksamkeit völlig aufheben können.

Die ablehnende Stellung, die so viele Männer der socialen Frage gegenüber einnehmen, hat man stets mit dem Hinweis auf diese Präponderanz des wirtschaftlichen Elementes begründet. „Millionen müssen ackern und schmieden und hobeln, damit einige Tausende forschen und regieren können“ [1]. Selbst die antike Kultur hat bei aller ihrer Herrlichkeit diesem Element einen traurigen Tribut gezahlt in Gestalt der Sklaverei, vermöge deren sie alle harte, das höhere geistige Leben ausschlieſsende Arbeit auf eine Masse rechtloser Geschöpfe abwälzte und auf dieser unmenschlichen Grundlage die Möglichkeit für die Muſse und die geistige Ausbildung des freien Individuums schuf. Es ist Geschmackssache, ob man mit Heinrich von Treitschke [2] sich zu der Ansicht bekennt, daſs mit dem Elend von Millionen solcher Sklaven die Werke eines Phidias oder Sophokles nicht zu teuer bezahlt sind; und es ist bezeichnend, daſs eine so radikale Natur wie Nietzsche ihm darin beigestimmt hat: „Eine gute und gesunde Aristokratie wird mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnehmen, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt werden müssen“. Die Härte der Arbeit machte freilich vielfach die Sklaverei geradezu unentbehrlich. Bei einer so harten Arbeit z. B., wie es

[1] Treitschke, Der Socialismus und seine Gönner S. 16.
[2] a. a. O. S. 40.

der Ruderdienst auf den Galeeren war, erscheint es unmöglich, freie Menschen dafür zu gewinnen.

Für eine volle Entfaltung einer höheren Kultur ist daher die Befreiung von der drückenden Last der wirtschaftlichen Sorgen unbedingt notwendig. Zu ihnen gehört insbesondere auch die um die Familie, die selbst bei relativ günstigen äufseren Verhältnissen häufig eine starke niederziehende Wirkung ausübt. Es ist daher bezeichnend, dafs in Platos Utopie der Stand der Regierenden durch das Gebot der Ehelosigkeit dieser Sorge definitiv entrückt wird. Aufser diesem Punkt kommt besonders die Verwechslung von Mittel und Zweck in der Lebensführung der höheren Kreise in Betracht. Statt die Rolle von blofsen Mitteln zu spielen werden die wirthschaftlichen Güter auf den Rang der eigentlichen Zwecke des Lebens erhoben und so der Anlafs eines praktischen Materialismus, der zu der oft gerügten Begehrlichkeit der unteren Klassen ein trauriges Gegenstück bildet. Die einseitige rapide Entwicklung der modernen Technik, mit der eine entsprechende Entwicklung der sittlichen Anschauungen über die letzten Werte nicht Schritt gehalten hat, hat in dieser Beziehung verderblich genug gewirkt. Sie hat zumal unter dem Druck der Konkurrenz eine Verwöhnung und Verweichlichung des Publikums herbeigeführt, die dieses nur zu sehr verlockt in den wirtschaftlichen Zurüstungen zum Leben seinen eigentlichen Kern zu erblicken. Man denke weiter an den Aufwand von Zeit und geistiger Energie, den die Sorge und Bemühung um das wirtschaftliche Element in Anspruch nimmt, wo dieses sich in reichlichem Mafse breit macht. Mit Recht klagt Jean Paul darüber, wie viel Talente unter goldenen Bergen begraben werden, vielleicht ebenso viele, wie von der Last der Armut zu Boden gedrückt werden. Ein übermäfsiges Anhäufen des Reichtums in einzelnen Händen erscheint unter rein sittlichen Gesichtspunkten als unerfreulich und unerwünscht. Ein von solchen Gesichtspunkten bestimmtes Ideal wie das Platos kennt derartige Zustände nicht, vielmehr nur einen solchen, wie ihn bei uns die besitzlose Intelligenz bereits verkörpert, wo die Sorge um das wirtschaftliche Element nicht dasjenige Mafs überschreitet, welches zur Grundlegung für das höhere geistige Leben erforderlich ist. Wir erinnern ferner noch einmal daran, wieviel geistige Energie auch in den höheren Kreisen der Bevölkerung durch die Erledigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschheit, d. h. durch das blofse seelenlose Geschäft in Anspruch genommen wird, ohne mit einem Hauch höheren geistigen oder sittlichen Lebens erfüllt zu sein.

c. Die Hemmungen durch den psychischen Mechanismus.

Aufser den wirtschaftlichen kommen die inneren Hemmnisse in Betracht, welche aus gewissen komplizierteren inneren Vorgängen hervorgehen. Es handelt sich hier zunächst um die Ausdrucksmittel, also teils um die Sprache im engeren Sinne, teils um alle Darstellungen innerer Vorgänge im weiteren, also besonders im künstlerischen und musikalischen Sinne. Welche Schwierigkeiten die Aussprache und Darstellung von Gedanken, selbst wenn diese klar gedacht sind, häufig bereitet, weifs jeder aus eigener Erfahrung. Der Grund dafür liegt in der Notwendigkeit, die Vorstellungen vorher zu isolieren, die Gedanken vorher in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen, ehe diese einzelnen Bestandteile nacheinander in das Gewand der Sprache gekleidet werden und so jene analytische Gestaltung empfangen können, welche für die Mitteilung der geistigen Vorgänge ein unentbehrliches Zwischenglied bildet.

Was für die Sprache, gilt auch für alle künstlerischen und musikalischen Leistungen. Soviel auf dem Wege vom Kopf zum Munde verloren geht, ebenso viel auf dem Wege vom Kopf zur Hand, so kurz physiologisch betrachtet auch beide sind. In allen diesen Fällen wird die Mitteilung des inneren geistigen Lebens an andere Individuen vermöge der Einkleidung in äufsere materielle Formen, welche sie verlangt, so sehr erschwert, dafs die meisten Menschen stumm im höheren Sinne sind: sie erscheinen, wie Emerson mit Recht sagt, in dieser Beziehung wie gelähmt, so dafs sie eines Dolmetschers bedürfen, der für sie sagt, was in ihrem Herzen vorgeht. Es ist diese Erscheinung um so beachtenswerter, als in dieser Beziehung die Höhe der Vollkultur zu den tieferen Stufen des geistigen Lebens in Gegensatz steht; denn dort tritt uns ein enger, fast nie versagender Zusammenhang zwischen den sensorischen und den motorischen Vorgängen der nervösen Substanz entgegen — ein Zusammenhang, in dem die Thatsache und physiologische Notwendigkeit aller Ausdrucksbewegungen unmittelbar begründet liegt. Auf höheren Stufen des geistigen Lebens aber verlieren jene Ausdrucksbewegungen, oder das, was an ihre Stelle tritt, immer mehr an Leichtigkeit, derart dafs sie schliefslich vielfach überhaupt versagen. Der ursprüngliche Mechanismus der nervösen Substanz hört immer mehr auf den höheren geistigen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. In dieser Thatsache der Schwierigkeit aller Objektivierung liegt die Mahnung enthalten sich bei

Beurteilung grofser Geister auf künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiete vor voreiligen Urteilen zu bewahren. Das Individuum als Ganzes betrachtet mufs hier infolge jener Schwierigkeit stets gröfser erscheinen als die Gesamtheit seiner einzelnen Leistungen. Gilt es schon im täglichen Leben als eine Regel, dafs man den Menschen nach seiner Totalität, nicht nach einzelnen Kundgebungen, die nur in gebrochener Form unter Mitwirkung des Zufalls in die Erscheinung treten, beurteilen soll, so gilt dies in verstärktem Mafse allen grofsen Geistern gegenüber, bei denen die Verkörperung ihrer Gedanken und Gefühle stets hinter dem Reichtum ihres Innern zurückbleibt[1].

Ein weiteres Hemmnis erwächst ferner aus gewissen Erzeugnissen der Gesamtheit, wie dem Recht und allen anderen öffentlichen Institutionen, vermöge der Hartnäckigkeit und Zähigkeit, mit welcher diese sich teils einem raschen, mit der Veränderung des geistigen Lebens Schritt haltenden Wechsel, teils einer eingehenden Anpassung an individuelle Verhältnisse widersetzen. Auch hier drängt sich das Reich der Mittel in ungebührlicher Weise gegenüber dem Reich der Zwecke vor, indem es die Bedeutung von Selbstzwecken in Anspruch nimmt. Die ganze Natur des socialen Lebens drängt unvermeidlich zu einem solchen Kultus der Formen, der in einzelnen Fällen und zu gewissen Zeiten einer raschen Entwicklung mit der Pflege der höheren geistigen Interessen sich in unlösbaren Widerspruch verwickelt. Wie oft auf diese Weise das Recht zum Unrecht geworden ist, nicht blofs einzelnen Individuen, sondern selbst ganzen Geschlechtern gegenüber, wo es sich um morsch gewordene Institutionen handelte, bedarf keines Wortes. Es ist bekannt, wie der Konflikt zwischen der Pflege der Formen und der höheren geistigen Interessen sich bis zum tragischen Konflikt zuspitzen kann. Ein solcher liefert dann einen der lehrreichsten Belege für jene Hemmungen, denen die Entwicklung der höheren geistigen Interessen durch den ganzen Mechanismus des seelischen Lebens so oft ausgesetzt ist. Was Giordano Bruno in einem seiner Sonette von seinen Gedanken sagt, dafs sie sich zuletzt gegen ihren eigenen Erzeuger kehrten und sein Inneres zerfleischten, das gilt nur zu oft von dem Verhältnis der idealen Interessen und der ihnen entsprungenen socialen Institutionen.

Endlich tritt uns als hemmend die Sphäre des Unwillkürlichen im individuellen Leben entgegen und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens handelt es sich um den breiten Raum, den diese

[1] Neuerdings besonders betont von Eugen Kühnemann in seiner Herderbiographie.

Schicht auch im Bereich der Vollkultur noch einnimmt, vermöge dessen sie Gebiete behauptet, die eigentlich dem höheren geistigen Leben angehören würden, derart dafs sie dieses an einer vollen Entfaltung und Besitzergreifung des ihm zukommenden Gebietes mannigfach behindert. So kann die Sitte sich mit den eigentlichen sittlichen Geboten in Konflikt setzen, so hemmt Tradition, Aberglaube, Macht der Gewohnheit, überhaupt die geistige Trägheit, die bis zu einem gewissen Grade auch dem höchst entwickelten Individuum anhaftet, überall die Herrschaft des willkürlichen Willens, der Sittlichkeit und der Vernunft. Wo wir die letzteren herrschend erwarten sollten, tritt uns statt dessen oft die Macht der Gewohnheit, der Tradition, des Aberglaubens entgegen und grinst uns als ein Gespenst vergangener Zeiten, gleichsam wie ein Gebilde der Nacht in der Helle des lichten Tages, entgegen. Zweitens kommt die fortgesetzte Mechanisierung des seelischen Lebens, der willkürlichen Bewufstseinsvorgänge in Betracht[1], vermöge deren der höheren Schicht Stoff entzogen wird. Die Enge des menschlichen Bewufstseins und die Ökonomie alles seelischen Lebens bringt es so mit sich, dafs auch auf diesem Wege dem geistigen Element schon erobertes und in Besitz genommenes Terrain fortwährend wieder entzogen wird.

Die unentrinnbare Notwendigkeit, mit der sich an die Rationalisierung die Mechanisierung knüpft wie an den Lebensprozefs seine giftigen Ausscheidungsprodukte, mit der also aus dem Fortschritt ein entsprechender Rückschritt hervorgeht und die Vollkultur sich so stets ein retardierendes Moment erschafft, ist typisch für ein Verhängnis, das das geistige Leben überhaupt und auf allen Stufen bedroht. Schon bei den Tieren sehen wir die wesentliche Gleichartigkeit der äufseren Verhältnisse bei den Geschöpfen derselben Gattung im Laufe der Geschlechter eine stets wachsende Anpassung hervorrufen, die in Hinblick auf die nächsten Aufgaben der Gattung als eine Vervollkommnung erscheint, die aber so weit getrieben werden kann, dafs sie in eine Sackgasse führt, aus der es keine Umkehr und kein Weiterkommen mehr giebt. Denn jeder Fortschritt der Anpassung bedeutet zugleich eine Zunahme der Einseitigkeit in der Organisation, und es kann schliefslich dahin kommen, dafs der Nachteil der wachsenden Vereinseitigung den Vorteil der Anpassung weit überwiegt. So sehen wir bei denjenigen Tieren, bei denen das gesellige Zusammenleben seine höchste Organisation erreicht hat, bei den geselligen Insekten, diese hohe Organisation des Zusammenlebens durch einen Grad der

[1] Vgl. oben Kapitel V, Abschnitt 9, S. 347.

Arbeitsteilung und Mechanisierung aller Verrichtungen erkauft, der das einzelne Geschöpf teilweise sogar einer so grundlegenden Lebensfunktion wie der Fortpflanzung beraubt und es fast zur Maschine herabdrückt. Die Abgeschlossenheit und Starrheit dieser Zustände, die eine Reihe von Endstationen in der Entwicklung der organischen Formen repräsentieren, ist ebenso eine unumgängliche Bedingung für ihr ursprüngliches Zustandekommen wie ein unübersteigbares Hemmnis für eine weitere Umformung und Entwicklung. Ebenso ist z. B. ein Geschöpf wie der Maulwurf das Muster einer aufserordentlich hohen Anpassung an die Existenzbedingungen eines in der Erde grabenden und wühlenden Tieres, aber eben dadurch zu einer weiteren Umgestaltung und einem weiteren Aufsteigen unfähig geworden, vielmehr auf ein totes Geleis in der Natur geraten. Dem gegenüber hat man als Kardinalvorzug der menschlichen Hand mit Recht gepriesen, dafs sie einen gleichsam generellen Charakter hat und keinen speciellen Zwecken angepafst ist[1]. Ähnlich ist auf psychischem Gebiet der weite Raum, den der Instinkt im tierischen Leben einnimmt, wegen seiner aufserordentlichen Anpassungsfähigkeit an ganz bestimmte und immer wiederkehrende Verhältnisse ebensosehr unmittelbar ein Vorteil, weil er unfehlbar wie eine Maschine arbeitet, wie mittelbar ein Nachteil, weil er gedankenlos wie sie arbeitet.

Vergleichen wir jetzt den Menschen mit dem Tiere, so erblicken wir den entscheidenden Vorzug seines Bewufstseinsverlaufes darin, dafs er von jener strikten Abhängigkeit von äufseren Reizen — teils der Natur teils des eigenen Körpers — befreit ist, die das geistige Leben des Tieres in den mechanisch erfolgenden Ablauf einer Reihe einzelner Prozesse verwandelt. Bei der Erwerbung dieses Vorzuges haben die Institutionen der Sitte und der Sprache eine grofse Rolle gespielt. Ihre Bedeutung besteht darin, dafs sie eine solche Unabhängigkeit von äufseren Reizen ermöglichten, ohne dafs das Bewufstsein sich zur Stufe spontan von innen heraus erfolgender Prozesse zu erheben brauchte. Die Sitte erlöst den Menschen von der Herrschaft seiner rohen elementaren Triebe, indem sie feste Normen des Geschehens bei bestimmten Anlässen schafft, die sich durch immer fortgesetzte Wiederholung in den physiologischen und psychologischen Mechanismus so tief einwurzeln, dafs sie einen unwiderstehlichen inneren Zwang auf den ihnen Unterworfenen ausüben, der selbst kräftige entgegenstehende momentane Impulse des Individuums zu überwinden vermag. Ähnlich befreit die Sprache den Vorstellungs-

[1] Ludwig Noiré, Das Werkzeug S. 94.

verlauf von der unbedingten Abhängigkeit von der jeweiligen zufälligen äufseren Umgebung, indem erst sie Gedächtnis und Phantasie in erheblicherem Mafse und eine Verknüpfung der Vorstellungen nach sprachlichen und sachlichen, statt nach rein äufserlichen Gesichtspunkten ermöglicht. Aber dieser grofsartige Gewinn erzeugt in beiden Fällen mit unvermeidlicher Notwendigkeit auch einen schweren Nachteil. Er besteht darin, dafs die Formen des Geschehens bei der Sitte und die Formen der Vorstellungsverknüpfungen bei der Sprache auf den individuellen Charakter der in Betracht kommenden Verhältnisse keine Rücksicht nehmen, vielmehr sich in den einmal ausgeschliffenen Bahnen selbständig mit eigner Triebkraft fortbewegen. Die Schaffung starrer Formen, in denen sich Sitte und Sprache bewegen, war zur Zähmung der fessellosen Willkür und Roheit des tierischen Wollens und Vorstellens ebenso notwendig wie für die individuelle Anpassung verhängnisvoll. In diesem generellen Charakter der Sprache und Sitte liegt die zwiespältige Rolle begründet, die beide im Leben spielen. Die Sitte wirkt sowohl zähmend und bändigend, wie auch mechanisierend und tötend: sie wirkt sowohl fördernd, wie hemmend, sowohl sittlich, wie unsittlich[1]. Und ähnlich dient die Sprache sowohl zur Beförderung des Denkens wie zur Beförderung der Gedankenlosigkeit, sie dient sowohl dem Verstehen wie dem Mifsverstehen, sie dient sowohl zum Erfassen der Wirklichkeit wie zu ihrer Verschleierung hinter hohlen Worten.

Dieselbe innige Verquickung von Fortschritt und Rückschritt wiederholt sich auf der Stufe der Vollkultur noch einmal in der engen Verknüpfung der Rationalisierung und Mechanisierung. Die Mechanisierung, die sich auf einem anfangs rege bearbeiteten Gebiete durchweg alsbald einstellt, bildet das eigentliche tragische Verhängnis der Vollkultur. Das Gute wird hier der Feind des Bessren: „wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen, dann heifst das Bessre Trug und Wahn!“ Daher überall im Leben soviel Halbvollendetes, soviel Stückwerk, soviel verheifsungsvolle Anfänge, die plötzlich stocken — daher unser Leben so oft einer Melodie gleicht, deren Vollendung wir wohl ahnen, von der uns aber nur einzelne abgerissene Töne vernehmbar werden —, kurz überall jener Charakter der Abfindung, den wir schon früher als einen hervorstechenden Zug im sittlichen Leben auch der Vollkultur erkannten[2], und für den das zwiespältige, äufserliche Wesen der Sitte vorbildlich ist.

[1] Über die Natur der Sitte vgl. oben S. 279—282.

[2] S. 427.

Überblicken wir so die vielfachen Hemmungen, denen die Entfaltung des höheren geistigen Lebens, der Sittlichkeit und der Vernunft, ausgesetzt ist, so erscheint uns alles menschliche Leben und Streben in einer tragischen Beleuchtung. Tragisch müssen wir es nennen im Sinne der unvermeidlichen Verkümmerung alles Höheren und Edleren, tragisch in demselben Sinne, in dem uns die Gestalt Siegfrieds so erscheint, in der sich das Lichte und Göttliche nur deswegen verkörpert zu haben scheint, um von den rohen Gewalten des Lebens niedergezogen und erstickt zu werden. So ist auch das Los des höheren geistigen Lebens in der Welt trotz fortgesetzter langsamer Entwicklung zum Höheren in jedem einzelnen Falle stets ein Unterliegen, ein Abbrechen und Ersticken auf halbem Wege. Jedes höhere geistige Leben gleicht so einem Baum, dem schon in seiner Jugend die Axt an seine Wurzel gelegt ist. Und die ganze Vollkultur erinnert so an jene eigentümliche Gestalt, in der schon die alten Ägypter die Rätsel des Lebens verkörperten, die Sphinx, die stumm voller Sehnsucht nach Erlösung seufzt und doch ihr Sehnen nicht auszusprechen vermag, nach Erlösung aus den Banden der Natur, des Körpers und der eigenen allzu engen Seele.

5. Die äufseren Hemmungen der Vollkultur.

Aufser den in den beiden vorigen Abschnitten erörterten inneren giebt es auch eine Reihe äufserer Hemmungen der Vollkultur, die ihrem Gedeihen und ihrer vollen Entfaltung sich feindlich entgegenstellen. Bei ihrer Betrachtung können wir zwischen solchen von mehr individuellem und solchen von mehr socialem Charakter unterscheiden.

Fassen wir zunächst das Individuum ins Auge, so erweckt vieles hier den Eindruck, dafs der Geist gleichsam ein Fremdling in dieser Welt ist und sich weder in ihr heimisch gemacht hat, noch heimisch zu machen vermag. Symptomatisch dafür ist schon die Verknüpfung des Geistes mit dem Körper, die uns gerade auf der Höhe des geistigen Lebens häufig als ebenso lästig wie rätselhaft erscheint. Von den rohen Eingriffen der Natur, die sie durch Krankheit, Gehirnverletzung u. dergl. ausübt, abgesehen zeigen uns das am besten die Thatsache des Schamgefühls und die Vorgänge des sexuellen Lebens. Die Betrachtungen eines Tolstoi und so vieler französischer Dichter sind charakteristisch für die Anschauung, die sich dem modernen Menschen auf diesem Gebiete so vielfach aufdrängt und die ihn über

die Verwandtschaft von Engel und Tier im Menschen, über das Auftauchen der menschlichen Bestie auf der vergeistigten Höhe unserer Kultur erstaunen und sich entsetzen läfst; und in der Schamhaftigkeit, mit der der Mensch einen Teil seiner eignen Natur verleugnet und gleichsam in Abrede stellt, liegt eine schroffe Aufhebung jener monistischen Anschauungen, zu denen die theoretische Betrachtung neigt.

Von diesen Dingen abgesehen sehen wir ferner vielfach ein Übermafs von Geist und Charakter im Leben geradezu schädlich statt förderlich wirken. Von wieviel Wert für das Fortkommen im Leben die Biegsamkeit der Gesinnung oft ist, bedarf keines Wortes; ebenso aber giebt es eine ganze Reihe von Beschäftigungen, deren Kern in der Routine und im Drill besteht, also in einer Fähigkeit, die demjenigen Gehirn am besten gelingt, bei dem die Ausschleifung weniger immer wieder benutzter Leitungsbahnen am wenigsten durch das Auftauchen neuer Gedanken gekreuzt und gehemmt wird. Überhaupt erscheint eine gewisse mittlere Intelligenz im allgemeinen als die beste Bedingung zum Vorwärtskommen im Leben, während ein Übermafs von Geist oft lästig wird. Und der Charakter unserer Erwerbsverhältnisse bringt es mit sich, dafs ein rücksichtsloser Egoismus, der sich nur soweit heuchlerisch verschleiert, dafs er keinen Anstofs erregt, und soweit eindämmt, dafs er einen gewissen Altruismus in engeren Kreisen nicht ertötet, vielfach die beste Ausrüstung im Kampf des Lebens ist[1]. Hingegen „Jesus, das fleckenloseste, tiefsinnigste, menschenfreundlichste Wesen, das je auf Erden erschienen war, fand keinen Platz in der damaligen Welt.“ Diese Dinge sind nicht blofs von symptomatischer Bedeutung für die isolierte und fremdartige Stellung, die das höhere geistige Element in der Welt überhaupt einnimmt, sondern auch von grofser praktischer Wichtigkeit vermöge der Thatsache der Vererbung und der natürlichen Auslese, der auch das Menschengeschlecht unterworfen ist. Sie stellen sich einer fortschreitenden ethischen und intellektuellen Verbesserung des individuellen Substrates der Vollkultur feindlich entgegen und würden im Gegenteil, falls ihre Wirksamkeit durch die anderer Faktoren nicht paralysiert würde, geradezu kulturfeindlich wirken.

Wenden wir uns nun vom Individuum zur Gesamtheit, so gewahren wir hier ähnliche äufsere Hemmnisse, die sich der freien Entfaltung des geistigen Gehaltes der Vollkultur entgegenstellen. Äufserst bezeichnend ist es schon, dafs bei so vielen Naturvölkern alles höhere geistige Leben durch die Anstrengung, die die Härte des Klimas und

[1] Alfred Ploetz, Die Tüchtigkeit unserer Rasse S. 153.

die Unwirtlichkeit der Gegend verlangt, gehemmt und erstickt wird. Man hat in dieser Beziehung geradezu die Thatsache einer verschiedenen Rassenbegabung in Abrede gestellt, indem man die Verschiedenheit der geistigen Höhe der heutigen Völker lediglich auf die Verschiedenheit der äufseren Bedingungen, das tiefe Niveau der meisten lediglich auf die Ungunst der Verhältnisse, welche alle Kräfte in den Dienst des Kampfes ums Dasein zu stellen nötigte, zurückführen wollte [1] — eine Anschauung, die sich freilich auf den Fall der durch kriegerische Verhältnisse hervorgerufenen Unsicherheit der Lebenszustände nur teilweise anwenden läfst, da diese oft weniger in den physischen Verhältnissen, als in psychischen Thatsachen ihre Ursache hat. Von wie zufälligen Bedingungen — zufällig im Sinne der höheren geistigen Interessen — überhaupt die ganze Entwicklung der menschlichen Natur abgehangen hat, beweisen die bekannten Erörterungen über den Einflufs des aufrechten Ganges und der Beweglichkeit der menschlichen Hand. In demselben Zusammenhange ist auch die Bedeutung des Getreides für alle höhere Kultur anzuführen, dafs es sich lange Zeit hält und seine Reifezeiten ziemlich rasch auf einander folgen [2].

Wie wenig Völker haben sich von jenem harten Druck zu befreien vermocht! Wie wenigen ist die Erhebung zur Vollkultur vergönnt gewesen! Vor dem Anhauch unserer Kultur schmelzen sie dahin, ohne dafs es ihrer Psyche beschieden gewesen wäre ihre Schwingen zu entfalten. Die amerikanischen Halbkulturen haben uns nur Steintrümmer hinterlassen, die das innere Leben ihrer Schöpfer mehr verschleiern als enthüllen. Der Sphinx gleich zeugen sie von träumenden und ahnenden Kräften, die den Bann nicht zu durchbrechen vermochten und nun zum ewigen Schlummer verurteilt sind. Welche sinnlose Verschwendung liegt für unser Gefühl in diesen Menschenmassen, die ungezählte Jahrtausende über die Erde gewandelt sind, Geschlecht auf Geschlecht unabsehbar folgend wie Woge auf Woge, sich drängend und vernichtend, und die schliefslich für alle Zeiten von der Bühne der Welt abtreten müssen, ohne irgend ein geistiges Ergebnis, ohne irgend einen sittlichen Wert für fernere Zeiten zu hinterlassen.

Wo ferner ein höheres geistiges Leben sich zunächst zu entfalten sucht, da sehen wir es, bezeichnend für den Widerstand, den die

[1] Gerland, Anthropologische Beiträge S. 384.

[2] Gerland a. a. O. S. 96.

Aufsenwelt ihm stets entgegensetzt, sich zuerst in einer Richtung bewegen, welche diesen Widerstand umgeht. Es sind die Thatsachen der substantiellen Denkweise und der Askese, die wir hier im Auge haben. Die substantielle Denkweise hat vor der aktuellen den Vorzug, dafs sie der Berührung mit der Realität mehr aus dem Wege geht, sich mehr im Äther der Begriffe, welche menschlichen Ursprungs sind, als im Bereich der harten Wirklichkeit und der Bemühungen, ihre Elemente zu zergliedern und ihre Abhängigkeit zu verfolgen, ergeht. Und denselben Vorzug hat auf sittlichem Gebiete die Askese vor jener Sittlichkeit, die sich dem wirklichen Leben zuwendet[1].

An sich folgt hieraus zwar nur, dafs der Kern der Vollkultur, wie wir oben zu zeigen uns bemühten, sittlicher Natur und ihre Blüte nur der Lohn eines harten Kampfes ist. Allein auch innerhalb der eigentlichen Vollkultur, die auf der ganzen Linie den Kampf mit dem spröden Stoff der Wirklichkeit aufnimmt, ist das Los aller höheren rein geistigen Bestrebungen, sobald diese aus ihrer reinen Innerlichkeit heraustreten, häufiger die Niederlage als der Sieg. Der spröde Stoff erweist sich in den meisten Fällen zu fremdartig, um eine volle Durchdringung mit dem Geist der Vollkultur zu gestatten. Menschlicher Scharfsinn vermag alle Formen der physischen Energie des Weltalls bis ins einzelne zu zergliedern und ihre Umsetzungen zu berechnen, allein keine menschliche Kraft vermag dem vorhandenen Energievorrat des Weltalls auch nur den winzigsten Bruchteil einer Einheit hinzuzufügen. Dieser Gegensatz ist vorbildlich für das, was wir meinen. Zur Erläuterung erinnern wir noch einmal an die Schwierigkeit, die der Projektion der inneren Vorgänge auch bei den gröfsten Geistern anhaftet und das Bild von Moses und dem gelobten Lande auf die meisten von ihnen anwendbar macht. Eine geistige und sittliche Produktion kannte schon das Altertum, während auf materiellem Gebiet eine eigentliche Produktion, d. h. eine planmäfsige Erzeugung und Mehrung von Werten, erst die Neuzeit begonnen hat[2]. Und auch heute noch sind die Leistungen unserer Kultur in den ideellen Regionen der Kunst, Wissenschaft und Religion weit höher als auf dem wirtschaftlichen Gebiet, wo die sociale Frage jeder Lösung zu spotten scheint.

In vielen Fällen finden wir ferner die Kraft des rein geistigen

[1] Siehe oben Kapitel III, Abschnitt 4 und 5b, S. 150 und Kapitel V, Abschnitt 13, S. 380.

[2] Ratzenhofer, Politik III, 32.

Elementes im Leben nicht entscheidend und durch andere Kräfte zurückgedrängt. Wir erinnern an unsere Unterscheidung zwischen dem kriegerischen und dem industriellen Typus der Staaten oder allgemein zwischen dem ethelistischen und dem intellektualistischen Typus der Vollkultur. Wir sahen[1], wie der erstere Typus, dessen kräftige Energie der geistigen Vertiefung und des zarten Gefühles entbehrt, welches sich nur auf der Grundlage eines regen intellektuellen Lebens entwickeln kann, in der Realität des Lebens durchweg dem zweiten sich überlegen erweist. Besonders gilt das im Anfang und in allen früheren Stadien der Vollkultur. Erst da, wo die geistige und sittliche Kraft der Vollkultur zur vollen Wirksamkeit gekommen ist, gelingt es im allgemeinen dem zweiten, den ersten aus dem Feld zu schlagen. Im politischen Leben kommt dabei aber viel weniger das Übergewicht der sittlichen Kräfte als die Macht des industriellen Elementes, also ein wirtschaftlicher Faktor, in Betracht. An die gröſsere Empfänglichkeit der Welt für einen härteren Stoff, als er dem reinen Geist der ausgeprägten Vollkultur entspricht, werden wir auch durch die Erwägung erinnert, wie sehr in den modernen Staaten die rein geistigen sowohl vor den wirtschaftlichen wie vor den kriegerischen Interessen zurücktreten müssen. Die Pflege der eigentlichen Kulturinteressen vernachlässigt der Staat durchweg vor den dringenden Anforderungen der wirtschaftlichen Bedürfnisse und der militärischen Aufwendungen, und im individuellen Leben sehen wir ebenso die Geistesaristokratie von der Geldaristokratie abhängig und von ihr zurückgedrängt. Sowie uns ferner im individuellen Leben ein Übermaſs von Geist oft geradezu hemmend erschien, so sehen wir denselben Vorgang im Leben der Völker sich wiederholen. Man denke an das Verhältnis zwischen Griechen und Römern, an die geistige Überlegenheit der einen und an die praktische Überlegenheit der anderen. Wie bedeutungsvoll, daſs ein auf der Stufe der Halbkultur stehendes Volk sich die Herrschaft über die halbe Welt zu erwerben vermochte, während die in mancher Beziehung edelste Ausprägung, die die Vollkultur bisher erfahren hat, ihre Herrschaft nicht über eine kleine Halbinsel hinauszutragen vermochte oder vielmehr erst dann es konnte, als sie durch die vergröbernde Beimengung des macedonischen Elementes selbst auf der Stufe der Halbkultur herabgesunken war. Die groſse Bedeutung und das praktische Übergewicht der Römer beruht auf ihrem Talent zu organisieren, wie es uns schon in der Abstraktion ihres Rechtes von allen sittlichen Gesichtspunkten ent-

[1] Kapitel V, Abschnitt 3.

gegentritt. Die rein geistigen Gebilde der Kultur, Kunst und Wissenschaft vergröberten und mechanisierten sie freilich, schufen sie aber dadurch zu praktisch brauchbaren Gebilden um — ein Vorgang, der an die mechanischen, einseitig zugespitzten, aber praktisch leistungsfähigen Instinkte der Tiere erinnert. Es scheint fast, als ob die Höhe des politischen und die Höhe des geistigen Lebens im allgemeinen sich bis zu einem gewissen Grade ausschliefsen, weil die Vergröberung des geistigen Gehaltes, welche die eine erfordert, der anderen widerspricht. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung der Dualismus, der uns in der deutschen Kultur entgegentritt. Werfen wir die Frage nach der höchsten Entfaltung des rein geistigen Lebens innerhalb unserer deutschen Kultur auf, so wenden sich unsere Gedanken dem vorigen Jahrhundert und jener Stadt an der Ilm nicht ohne eine gewisse Wehmut zu, deren geistige Bedeutung im stärksten Gegensatz zu ihrer politischen Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht stand. Finden wir bei den Griechen beide Seiten glücklich mit einander vereint, so dürfen wir die aufserordentliche Gunst der Verhältnisse nicht aufser Acht lassen, welche hier einem Stück Kulturleben fast unberührt von fremden Einflüssen auf einem aufserordentlich kleinen Raum sich abzuspielen gestattete. Nur innerhalb so kleiner Dimensionen konnte die Pflege der politischen Interessen mit der der rein geistigen ungestört Hand in Hand gehen. Aber selbst hier sehen wir eine hohe geistige Kultur den Individualismus schon in einer für politische Aktionen gefährlichen Weise fördern. Denselben Eindruck von dem Antagonismus der beiden in Rede stehenden Erscheinungen erhalten wir bei einem vergleichenden Blick auf die romanischen und germanischen Völker. Die ersteren, schon früh mit der alten Kultur viel inniger in Berührung gekommen als die letzteren, haben die Fähigkeit zur politischen Centralisation gleich ihren Lehrmeistern mit einem gewissen Verzicht auf die volle Entfaltung des geistigen Lebens erkaufen müssen, während umgekehrt, wenn wir von England absehen, dessen geographische Lage ihm die Entwicklung des industriellen Typus ermöglichte, bei dem jener Antagonismus von Haus aus weniger entwickelt ist, die deutsche Kultur die ausgeprägte Pflege des rein geistigen Lebens mit einem Individualismus erkaufte, der der Entwicklung des politischen Lebens hinderlich war.

Fragen wir nun, wie es in der Zukunft der Menschheit mit den Aussichten des rein geistigen Elementes in der Vollkultur bestellt ist, ob in Zukunft wenigstens die Erde sich in eine Pflegestätte dieser Interessen umwandeln und so das Ziel verwirklichen lassen wird, dafs alle körperlichen Dinge und Vorgänge in den Dienst rein geistiger

höherer Interessen treten, so können wir nur mit einer gewissen Wehmut an den Optimismus des vorigen Jahrhunderts denken, der zum grofsen Teil auf der Enge des geographischen Gesichtskreises beruhte. Das koloniale Leben unseres Jahrhunderts hat uns zunächst mit der Thatsache des Amerikanismus beschenkt, in dem sich die aus der einseitigen Pflege der wirtschaftlichen Aufgaben ergebende Verengung des geistigen Gesichtskreises in bedauerlicher Weise darstellt. Die Billigkeit ostasiatischer Arbeitskräfte für den Weltmarkt droht in ihnen ein neues Proletariat neben dem europäischen zu schaffen und die sociale Frage noch mehr zu komplizieren. Unser erweiterter geographischer Gesichtskreis läfst uns ferner für die Zukunft eine Politik der Erdteile und der Rassen voraussehen, gegen welche die bisherige Politik der Länder und der Völker wie ein Kinderspiel erscheint. Drohend taucht heute auf der Bildfläche das asiatische Element, einesteils in Gestalt der russischen, anderenteils in Gestalt der chinesischen Halbkultur auf, von denen die letztere über den vierten Teil aller die Erdoberfläche bewohnenden Menschen verfügt. Gelingt es, diese beiden Elemente zurückzuschlagen, so wird dazu die höchste Anspannung aller Kräfte der europäischen Vollkultur nach der wirtschaftlichen und militärischen Seite hin unvermeidlich sein. Und welche trübe Aussichten eröffnen sich uns für die Zukunft für die Pflege des rein geistigen Elementes, wenn wir diese Politik der Erdteile vergleichen mit der politischen Stille, in der das klassische Leben Weimars im vorigen Jahrhundert sich entfaltete.

6. Der philosophische Abschlufs.

Die volle Entfaltung der Vollkultur erscheint uns dem Aufblühen einer zarten Blüte vergleichbar, die nur in besonders günstigem Boden und unter bevorzugten klimatischen Verhältnissen gedeiht, während sie in der Regel durch die feindselige Ungunst der Verhältnisse an ihrer Erschliefsung verhindert wird. Das philosophische Denken der Neuzeit hat dieser Thatsache, der Kluft zwischen den treibenden Idealen unserer Gesittung und der ihnen spröde sich widersetzenden Wirklichkeit, bislang wenig Rechnung getragen, und wir wollen auf diesen Punkt hin im Folgenden als Abschlufs unserer ganzen Betrachtungen die philosophischen Anschauungen der Neuzeit kurz beleuchten, indem wir vorzüglich nach den psychologischen Motiven fragen, welche zu dem einen oder dem andern Abschlufs geführt haben.

Bei den Bemühungen, die Welt als ein geschlossenes Ganzes aufzufassen, können wir unterscheiden zwischen einem formalen Gesichtspunkt der Betrachtung, der sich von dem logischen Bedürfnis der Zusammenfassung leiten läfst, und einem sachlichen Gesichtspunkt, der von einer angenommenen inneren Seite der Erscheinungen, gleichsam von ihrem innern Werte oder Gehalte, ausgeht. Wir können diesen Unterschied auch darstellen als den Gegensatz zwischen einer mehr theoretischen und einer mehr praktischen Betrachtung der Welt. Diejenigen Systeme, deren treibende Motive den ersten Gliedern der beiden eben angegebenen Gegensätze entsprechen, sind notwendig monistisch, diejenigen, deren Motive den zweiten Gliedern entsprechen, werden monistisch oder dualistisch sein, je nachdem bei ihrer Schöpfung das sociale Selbstbewufstsein überwiegt, welches in der ganzen umgebenden Welt nur Mittel für geistige Zwecke sieht und nur dem letzten Beruf der Menschheit zugewandt die widersprechenden Instanzen der Erfahrung beiseite schiebt, oder die Betrachtung der widerstreitenden Thatsachen in erster Linie bestimmend wirkt[1]. Wenn nun auch die philosophischen Systeme entsprechend der logischen Natur ihrer Darstellung und Beweisführung und ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften nach ihren eigenen Aussagen durchweg von formalen und theoretischen Gesichtspunkten geleitet sind, so ist das in der Regel doch nur ein trügerischer Schein angesichts des unzerstörbaren organischen Zusammenhanges zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Bewufstseins. Wenn also die Systeme der Neuzeit durchweg einem monistischen Abschlufs zuneigen, so ist der Grund dafür nicht blofs auf theoretischem, sondern auch auf praktischem Gebiete zu suchen. In der That haben wir den Zusammenhang dieser Systeme mit dem jeweiligen Stande des socialen Selbstbewufstseins schon oben[1] beleuchtet. Innerhalb der Entwicklung der theoretischen Vorstellungen über die Welt bildet Kant einen einschneidenden Wendepunkt: vor ihm neigt die Philosophie vorwiegend zu einem naturalistischen, nach ihm vorwiegend zu einem idealistischen Abschlufs. In der Zeit der Renaissance und der Aufklärung war teils das Bewufstsein vom Wert der idealen Güter nicht lebendig genug, teils haftete dem philosophischen Denken noch zu viel von der mönchischen Verschliefsung des Mittelalters gegen die herbe Realität an, um die Aufgabe der Ethisierung der Welt in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens treten zu lassen. In der

[1] Siehe oben S. 163.

idealistischen Philosophie der Romantiker ist umgekehrt das Gefühl von der ethischen Mission der Menschheit so lebhaft, das Denken dem Ziele der Entwicklung so sehr zugewandt, daſs die bestehende Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit auf die Bedeutung eines bloſsen Durchgangsstadiums zusammenschrumpft. In der neuesten Zeit haben neben idealistischen auch naturalistische Deutungen des Weltbildes wieder einen breiten Raum gewonnen. Es hängt das mit dem überwiegenden Einfluſs zusammen, den auch heute noch im philosophischen Denken das naturwissenschaftliche Element ausübt. Wenn die Naturwissenschaften ihren bestimmenden Einfluſs auf die Philosophie zur Zeit allmählich an die Geisteswissenschaften abzutreten in Begriff scheinen [1], so gehört dieser Wandel doch jedenfalls mehr der Zukunft als der Vergangenheit und Gegenwart an. Hätte er sich bereits vollzogen, so würde die Geschichte der neuesten Philosophie vielleicht teilweise ein anderes Antlitz zeigen. Darauf weisen wenigstens die Anschauungen hin, die wir bei einigen hervorragenden Vertretern der Geisteswissenschaften ausgebildet oder wenigstens angedeutet finden. Von den nachgelassenen religiösen Bekenntnissen Roschers absehend, in denen sich ein ausgeprägter transcendenter Dualismus bekundet, der auſser der empirischen eine übersinnliche Welt kennt, erinnern wir nur an Rankes philosophische Anschauungen, die stark an Platos Dualismus anklingen, der den Ideen einen unvergeistigten Stoff gegenüberstellt. Die göttlichen Ideen bethätigen sich nach Ranke wohl in der Geschichte, aber daneben führen die realen Erscheinungen doch noch ein selbständiges von ihnen unberührtes Leben.

Dualistische Anschauungen sind gewiſs in unserer Zeit nicht selten, sie haben sich aber nur selten zu systematischen philosophischen Betrachtungen, wie etwa in Mills merkwürdiger Kritik des Theismus und der Lehre von den Eigenschaften Gottes [2], verdichtet. Einen wichtigen Ansatzpunkt zu solchen Anschauungen bot die idealistische Philosophie der Romantiker: indem sie die aufsteigende Entwicklung der Menschheit als eine Fortsetzung des Naturprozesses auffaſste, stellte sie das höhere geistige Leben zu der umgebenden Natur zugleich in das Verhältnis der Verwandtschaft und des Gegensatzes, indem sie diese beiden Begriffe in den einen der Entwicklung zusammenfaſste. Für ihr eigenes, mehr dem idealen Ziel als der Wirklichkeit zugewandtes Denken überwog das Moment der Verwandtschaft. Eine mehr realistische Denkweise konnte aber von hier

[1] Vgl. oben S. 57.
[2] Vgl. oben S. 164.

aus zu der Anschauung kommen, dafs die Menschheit die Roheit der Natur zu bekämpfen habe, und diese ihr nicht freundlich, sondern feindlich gegenüberstehe. Bei Dichtern und dichterisch angelegten Philosophen finden sich derartige Anschauungen häufiger: wir nennen als Beispiele Maupassant und Nietzsche.

Die dualistischen Anschauungen, wie sie sich unter dem Druck des Gefühles von der Fremdheit des höheren geistigen Lebens in der Welt entwickelt haben, haben sich überhaupt in zwei verschiedenen Richtungen ausgebildet, einer transcendenten und einer immanenten. Die erste, wie sie durch die religiöse Lehre und die theologischen Systeme und schon vor dem Christentum durch Plato und in der Neuzeit vor allem durch Kant vertreten wird, ruft zur Erklärung eine transcendente Welt zur Hilfe, indem sie den Schnitt zwischen die sichtbare und die unsichtbare Welt legt. Die Annahme einer transcendenten Ergänzung dieses Lebens macht die gedrückte Stellung des geistigen Elementes in der diesseitigen Welt zwar nicht dem Verstande begreiflicher, wohl aber dem Gemüt erträglicher. Das treibende Motiv für die Ausprägung dieser Anschauung liegt in der Annahme, dafs der Geist ein Fremdling auf dieser Erde ist und dafs der Körper nur seine zufällige und seiner Würde nicht entsprechende vorübergehende Behausung bildet. In der Verbindung des Geistes mit dem Körper wird so ein wesentlicher Punkt der Unvollkommenheit erblickt, wenn auch nur wenige Systeme, wie teilweise Plato, so weit gehen darin ihre einzige Ursache zu erblicken. Schon die Thatsache, dafs das seelische Leben in sich eine tiefere Schicht enthält, weist aber auf die Einseitigkeit dieser Auffassung hin, die ja auch durch den Hinweis auf die sündhafte Natur der menschlichen Seele stets korrigiert wurde. Am deutlichsten wird uns diese Einseitigkeit bei dem Blick auf die Naturvölker, bei denen die tiefere Schicht allein das seelische Leben ausmacht und ihr Gegenstück in Gestalt höherer sittlicher und geistiger Regungen überhaupt fehlt. Die Ansicht, dafs der Körper eine unzulängliche Behausung für die Seele bildet, pafst für diesen Zustand nicht mehr und es erscheint fraglich, ob sich bei dem Blick auf das Leben der Naturvölker jene dualistischen Anschauungen überhaupt in so starkem Mafse entwickelt haben würden.

Die immanente Form des Dualismus legt den Schnitt mitten durch die Erscheinungswelt hindurch, indem sie zwei Principien in ihr annimmt. Auf der Stufe des mythologischen Denkens tritt sie in der Form der dualistischen Religionen auf, und im klassischen Altertum wird sie durch das System des Aristoteles vertreten mit seinem Dualismus von Stoff und Form, von denen die letztere gleichsam dem

Stoff nachhinkt und ihn nicht völlig zu bewältigen vermag. In der neueren Philosophie ist der Dualismus nur gelegentlich und vereinzelt aufgetaucht wie in dem bekannten Einfall Lichtenbergs, daſs die Erde von einer bösartigen Untergottheit im einzelnen ausgeführt sei, oder in der mehrerwähnten merkwürdigen Kritik Mills. Auch die Systeme Schopenhauers und Hartmanns würden hierher zu rechnen sein.

Einen befriedigenden Abschluſs gewähren weder die monistischen noch die dualistischen Anschauungen. Es besteht vielmehr soweit wir sehen können ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen dem logischen Einheitsbedürfnis und dem ethischen Dualismus der Welt. Alle monistischen Anschauungen lassen jenen Zwiespalt zwischen Mittel und Zweck, zwischen den Zielen der Vollkultur und den Mitteln, mit denen zu arbeiten sie gezwungen ist, unerklärt. Den energischsten Versuch den Monismus in einer sittlich befriedigenden Form zu entwickeln hat die Philosophie Fichtes unternommen, indem sie die materielle Welt als das unentbehrliche Mittel zur Entfaltung unserer sittlichen Kräfte hinstellt. Von jener ästhetischen Auffassung des Dualismus, wie sie in der neueren Philosophie von Schiller, der ihr freilich nicht immer treu geblieben ist, und der Romantik versucht ist, sehen wir dabei ab, weil die Thatsachen uns belehren, daſs die dort vorausgesetzte Harmonie zwischen dem körperlichen und dem geistigen Element in der Wirklichkeit in den seltensten Fällen vorhanden ist. Aber auch die Fichtesche Auffassung erklärt uns die vielfache Unterdrückung und Hemmung des rein geistigen Elementes nicht. Vom Standpunkt der Entwicklungslehre würde sie sich höchstens dann halten lassen, wenn wenigstens für die Zukunft ein durchgängiger Sieg des höheren geistigen Elementes sicher gestellt wäre.

Gegen die dualistischen Anschauungen aber sträubt sich zunächst das logische Einheitsbedürfnis. Es ist begreiflich, daſs innerhalb der Philosophie und ihrer rein logischen Thätigkeit die Rücksicht darauf eine groſse Rolle spielt. Es ist ebenso fraglich, ob für die praktische Beurteilung der Welt diese Rücksicht maſsgebend sein darf. Was den zweiten Grund der Ablehnung anlangt, nämlich das sociale Selbstbewuſstsein der Vollkultur, so kann ebenfalls die Frage aufgeworfen werden, ob dieses nicht über das Ziel hinausschieſst und ob die Thatsachen wirklich zu einem so hochgespannten Selbstgefühl berechtigen. Die Stimmung, in der die Menschheit als Ganzes den Aufgaben der Kultur gegenübersteht, ist wohl teilweise die des Sieges, teilweise aber auch die des Kampfes mit ungewissem Ausgang, eine kriegerische Stimmung, wie sie es einst in der dualistischen persischen Religion war. Es erscheint nicht unmöglich, daſs in der Zukunft sich

hier ein Wandel vollziehen wird und die dualistischen Anschauungen wieder an Raum gewinnen werden. Bezeichnend in dieser Beziehung ist es, daſs man jüngst den seit den Tagen des Kartesius verlassenen theoretischen Dualismus von Körper und Geist wieder von erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus zu Ehren zu bringen und als die einfachste und befriedigendste Lösung jenes Problemes zu rechtfertigen versucht hat[1]. Ob sich aber ein solcher Wandel auch in einer philosophischen Form äuſsern wird oder ob man in der Bemühung, die Fülle der Thatsachen und der menschlichen Bestrebungen in ein einheitliches Bild zusammenzufassen, von vornherein eine unlösbare Aufgabe erblicken wird — wer vermöchte es zu sagen?

[1] Külpe, Einleitung in die Philosophie S. 148.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Verlag von DUNCKER & HUMBLOT in Leipzig.

Sibirische Briefe.

Von

O. O.

Eingeführt von P. von Kügelgen.

8. 1894. Preis 5 Mk. 60 Pf.

Ostafrikanische Gletscherfahrten.

Forschungsreisen im Kilimandscharo-Gebiet.

Von

Hans Meyer.

Mit 2 Karten, 20 Tafeln in Heliogravüre und Lichtdruck und 19 Textbildern.

Neue, kleinere Ausgabe.

1893. Preis in Leinwandband 12 Mk.

Vier Wege durch Amerika.

Von

Max Frhr. von Thielmann.

Mit 18 Vollbildern und 3 Karten. 1879. Preis gebunden 30 Mk.

Im Hochgebirge.

Wanderungen.

Von

Emil Zsigmondy.

Mit Abbildungen von **E. T. Compton.** Herausgegeben von **Karl Schulz.**

1889. Preis gebunden 25 Mk.; Prachtausgabe 36 Mk.

Reisen in den columbianischen Anden.

Von

Alfred Hettner.

1888. Preis 8 Mk.

Verlag von DUNCKER & HUMBLOT in Leipzig.

Kamerun.

Skizzen und Betrachtungen.

Von

Max Buchner.

1887. Preis 5 Mk.

Aus dem Kaukasus.

Reisen und Studien.

Beiträge zur Kenntnis des Landes.

Von

C. Hahn.

1892. Preis 6 Mk.

Kaukasische Reisen und Studien.

Neue Beiträge zur Kenntnis des kaukasischen Landes.

Von

C. Hahn.

1896. Preis 6 Mk.

Weltgeschichte.

Von

Leopold von Ranke.

Vollständige Textausgabe mit Gesamtregister.

Zweite Auflage.

In 25 Lieferungen à 1 Mk. 60 Pf. oder in 4 Bänden geheftet **40** Mk., gebunden in Halbfranz **50** Mk.

Die Haustiere

und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen.

Eine geographische Studie

von

Eduard Hahn.

1895. Preis 11 Mk.

Verlag von Duncker & Humblot in Leipzig.

Einleitung in die Geisteswissenschaften.

Versuch
einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft
und der Geschichte.

Von

Wilhelm Dilthey.

Erster Band. 1883. Preis 10 M. 80 Pf.

Die Aufgaben der Kulturgeschichte.

Von

E. Gothein.

1889. Preis 1 M. 60 Pf.

Probleme der Geschichtsphilosophie.

Eine erkenntnistheoretische Studie.

Von

G. Simmel.

1892. Preis 2 M.

Vorgeschichte der Indoeuropäer.

Von

Rudolph von Jhering.

Aus dem Nachlasse herausgegeben.

1894. Preis 11 M. 60 Pf.; gebunden 14 M.

Naturphilosophie als exakte Wissenschaft

mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen
Physik.

Von

O. Schmitz-Dumont.

1895. Preis 12 Mark.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vierkandt, Alfred,

Naturvölker und Kulturvölker ein Beitrag zur Socialpsychologie

Leipzig 1896

Anthr. 141 w
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11800216-0